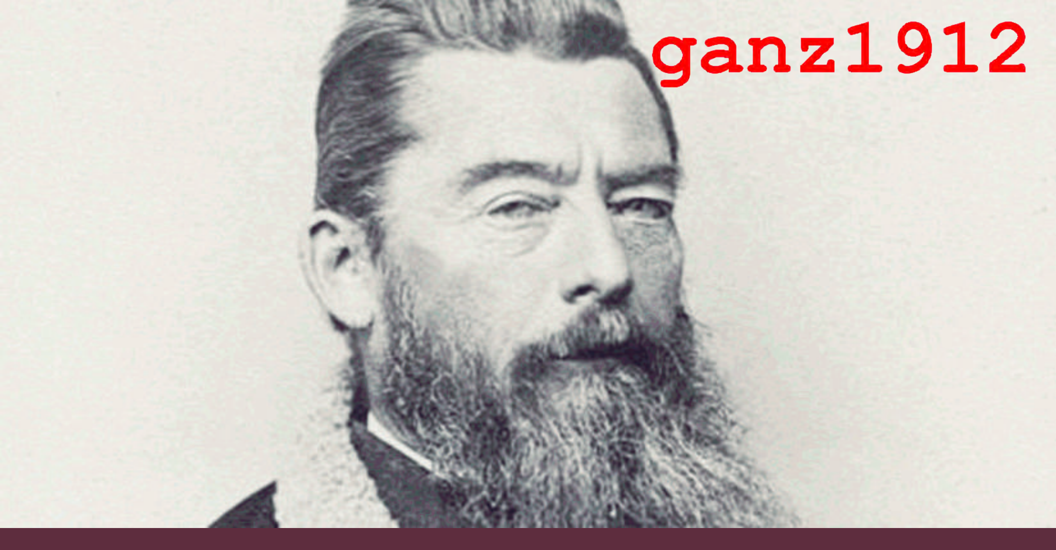


Para leer a Feuerbach

JEAN-PIERRE OSIER



Para leer a Feuerbach

Jean-Pierre Osier

Se nos ha encargado hacer lo negativo;
lo positivo ya nos ha sido dado
Franz Kafka

ennegativo ediciones *es un proyecto editorial nacido en Medellín (Colombia) en el año 2018 con la intención de contribuir a la propagación de la cultura. Con un enfoque marcadamente político, pretende convertirse en referente de pensamiento crítico en la ciudadanía y el país.*

La negatividad que nos nombra no es al azar. Ella indica el posicionamiento de nuestra actividad en medio de las condiciones hostiles del mundo capitalista, pues abiertamente negamos las lógicas opresivas en que éste se desarrolla. Desde ennegativo rechazamos cualquier juicio justificatorio que reproduzca los modos malogrados de existencia promovidos por esta sociedad, rechazo que llevamos a cabo desde la lucha que conocemos: la de las palabras.

Entre nuestros intereses editoriales se encuentra la traducción de obras inéditas en español, la reedición de obras que han dejado de publicarse y que son consideradas fundamentales, así como la publicación de nuevos textos con enfoque crítico y divulgativo. Además de la publicación de obras impresas, en la editorial hemos concebido, como estímulo a los lectores, una plataforma virtual que contará con textos breves inéditos en español sin ninguna restricción, contribuyendo así a la difusión de la cultura libre. Consecuentes con este espíritu, los textos impresos de ennegativo se ofrecen al público a un bajo costo y sin restricciones de reproducción, siempre y cuando ésta se haga con fines formativos y no lucrativos.

Si usted desea presentar una contribución en la línea de traducción, reedición o divulgación puede enviar su solicitud al correo electrónico de la editorial ennegativoediciones@gmail.com, *describiendo el tipo de contribución que desea realizar. El comité editorial juzgará, a partir de criterios epistemológicos, éticos y políticos, la pertinencia de la publicación de la obra. Si usted desea información sobre estos criterios u otros asuntos relativos a las publicaciones, adquirir ejemplares publicados o apoyar materialmente el funcionamiento de la editorial, puede comunicarse a través del mismo correo.*

Para leer a Feuerbach

Jean-Pierre Osier

Traducción
Humberto Molina



Osier, Jean-Pierre
Para leer a Feuerbach
Traducción: Humberto Molina (revisión de Leandro Sánchez)
Diseño de portada: Melissa Hincapié
ennegativo ediciones
ennegativoediciones@gmail.com
Medellín, 2019



Índice

O Spinoza o Feuerbach

Feuerbach no es contemporáneo nuestro y, sin embargo, está próximo a nosotros en la medida en que *La esencia del cristianismo* constituye, el horizonte, superado o no, de nuestros pensamientos en aquello que repiten o innovan, en su lucidez, así como en su confusión[1]. En efecto, "todos somos feuerbachianos", sea por haberlo sido, por serlo aún, o por haber llegado a serlo en nuestro caso. Pero no siempre lo sabemos y aun algunos lo ignoran por completo, y estos opondrían a semejante anexión una denegación tan sincera como absoluta.

Por esto es preciso leer *La esencia del cristianismo*. Esta lectura que nada tiene que ver con la erudición, puede abrirnos los ojos sobre la sorprendente posteridad moderna de Feuerbach. En efecto, Feuerbach es la raíz (o el tronco) de un árbol genealógico con ramas tan numerosas que casi no existe persona, en todo caso filósofo que, más o menos, no sea su descendiente: con seguridad no sólo Marx y ciertamente Nietzsche, sino también los teólogos "modernos" (Barth, Bultmann), sin hablar de algunos marxistas. Estas diversas filiaciones hacen de Feuerbach, por consiguiente, un vínculo central de nuestra conciencia filosófica, buena o mala, a pesar de nuestra inconsciencia. Aun aquellos que no

---

[1] "Pour lire à Feuerbach" corresponde al estudio introductorio que Jean-Pierre Osier escribió a *L'essence du christianisme*. Paris: Maspero, 1968. Esta traducción de Humberto Molina fue publicada por primera vez en la revista *Ideas y Valores* en los números 40-41 de 1972 (*N. del Ed.*)

han encontrado a Feuerbach en persona, que no lo han adoptado o "superado", piensan dentro de un mundo en el cual, visible o invisible, él ha dejado su huella. Si una lectura crítica puede hacer visible esta huella ello no es posible entonces —en este sentido de la filosofía— sino a partir de una lectura de Feuerbach.

Sin embargo, la estrecha especialización que anuncia el propio título de su obra parece destruir nuestra pretensión, a menos que se postule un parentesco, hasta una complicidad entre filosofía y cristianismo. De hecho, no se trata de esto. *La esencia del cristianismo* es el lugar obligado de referencia de la filosofía moderna, porque esta última es solidaria de una reflexión sobre la religión como propedéutica a la empresa filosófica. Ahora bien, la originalidad de esta reflexión tiene su nacimiento en el hecho moderno de que el problema religioso ya no se plantea en términos de explicación, lo cual reenvía a una causalidad sino en términos de interpretación, de sentido, lo cual implica una cierta *legibilidad*. En lo sucesivo, la religión es un libro que tiene un sentido, doble sentido, infinidad de sentidos. Ahora bien, la lectura de este libro puede constituir el protocolo de toda filosofía en la medida en que ella pretende ser, en cuanto filosofía moderna, búsqueda del sentido. La lectura del libro religioso es, entonces, el paradigma sobre el cual se debe ejercer toda reflexión para aprehender los mecanismos que permiten acceder no solamente al sentido religioso sino, por extrapolación, al sentido a secas. Si conocer es encontrar o reencontrar el sentido, todo conocimiento debe ser ante todo reconocimiento de la esfera religiosa; si conocer es leer el gran libro de la naturaleza o de la historia, esta lectura tiene por propedéutica y por abecedario el desciframiento, la interpretación del primer libro del conocimiento: el libro por

excelencia, la Biblia. *La esencia del cristianismo* constituye de este modo un centro, visible u oculto, de la filosofía moderna, en la medida en que ella es la promoción de la lectura de lo religioso como prolegómeno a toda lectura de lo profano que quiera presentarse como ciencia.

Aquí se impone un rodeo que debe arrojar upa claridad singular sobre la inversión acontecida en el siglo diecinueve en la actitud de la reflexión acerca de la religión. En efecto, nada introduce mejor a una comprensión de *La esencia del cristianismo* que la reflexión sobre otra lectura de lo religioso, aquella que efectúa Spinoza en su *Tratado teológico-político*. Para este último, en efecto, no existe lectura en general y, lectura de lo religioso en particular, sino con la condición previa de una teoría de la lectura, es decir de una conceptualización del proceso de producción del efecto religioso. La religión no es legible "como libro abierto" aunque aparezca como tal y pretenda serlo; esta, apariencia o esta pretensión constituyen, por el contrario, la obliteración de su legibilidad. Para leer el libro religioso, para comprender; su sentido, es preciso, ante todo, *desplazarse* con relación a los pretendidos datos inmediatos de su contenido. Pero ¡cuidado! Este desplazamiento no es la elevación anagógica de la letra al espíritu, de lo trivial a lo simbólico, no se trata de buscar el sentido del sentido, que se encontraría detrás del sentido y, por consiguiente, en compañía suya, del mismo modo que el ojo en la tumba de Caín[2]. El libro religioso es,

[2] El autor hace referencia a los siguientes versos de Víctor Hugo, que hacen parte del poema *La Conscience de La Légende des Siécles*. Bibliothéque de la Pléiade, 1962, pp. 25-26 (*N. del T*):

> On fit donc une fosse, et Caïn dit 'C'est bien!'
> Puis il descendit seul sous cette voûte sombre.
> Quand il se fut assis sur sa chaise dans l'ombre

ciertamente, "conclusión sin premisas", pero el descubrimiento de estas últimas no podría ser obtenido por un camino ascendente, lo que no desemboca sino en la repetición dos veces sin sentido y dos veces delirante de la pretendida inmediatez del sentido, pues lo simbólico no es sino la cubierta esotérica de la trivialidad exotérica. Desplazar un problema no es nunca retrocederlo, sea en el sentido de la elevación o de la profundidad. El desplazamiento ejemplar operado por Spinoza es un "cambio de terreno" Spinoza ni anda detrás del decorado ni está en el agujero del consueta; anda en otra parte, en un teatro distinto. Este lugar diferente, imposible de encontrar al nivel del texto religioso, literal o simbólico, es el conocimiento de la segunda especie que, a la manera geométrica, procede deductivamente por definiciones, es decir, por la explicación causal, puesto que definir y desarrollar la causa necesaria son una y la misma cosa, al menos al nivel de la ciencia. El producto de este desplazamiento es la consideración de la religión o de su manifestación en un texto como algo que constituye un efecto. La religión ya no es una esfera autónoma del sentido, latente o manifiesto, popular o gnóstico; la religión es esencialmente heterónoma. Para comprenderla es preciso, entonces, producir las definiciones científicas que permitan exhibir sus causas racionales. Pues existe una racionalidad de lo reli-

---

Et qu'on eut sur son front fermé le souterrain,
L'oeil était dans la tombe et regardait Caïn.

Hicieron una fosa. Caín quedó conforme.
Y solo descendió hacia la umbría bóveda,
y aposentó su lecho en medio de las sombras.
Y cuando con la lápida selláronle la tumba,
un ojo había en la tumba y hacia Caín miraba.

gioso, pero ésta es imposible de encontrar en la religión, imposible, simplemente porque no existe. Para Spinoza, en efecto, la religión no es absurda —Spinoza no es un *Aufklärer* o un profeta de las Luces—: los propios milagros no son absurdos. La absurdidad consiste en mezclar los géneros, es decir, en hacer hablar religiosamente a la razón o racionalmente a la religión. La racionalidad de la religión se sitúa al nivel del entendimiento, en la explicación del delirio circular de la finalidad que se apodera de todos los hombres cuando no viven bajo el gobierno de la razón. Ahora, bien, como la conducta racional no es universal, ni siquiera universalizable; (siempre habrá creyentes, aun si Dios cambia de pellejo), es preciso, por consiguiente, y es la causa de la religión, un discurso imperativo que mezcle castigo y recompensa, que se dirija a la imaginación de los hombres de manera que, a pesar suyo, vivan en este "*ersatz*" de racionalidad que es la religión, guardiana de la seguridad política. A partir de esas premisas todo se esclarece: se puede y se debe leer la Biblia reconociendo en ella el efecto imaginario de una causa que actúa "metonímicamente": tal es la interpretación científica de lo religioso. También se puede leer la Sagrada Escritura creyendo en ella, es decir, buscando allí las reglas morales y políticas que pueden conducir a la virtud: tal es la lectura de la imaginación, que es la de los fieles, los sacerdotes y los hermeneutas. Por supuesto que esas dos lecturas, no son como el anverso y el reverso de la misma moneda. La una es práctica y falsa al nivel de la ciencia, la otra verdadera y explica la falsedad de la primera porque ella es, en un lugar diferente, su teoría, es decir, la producción conceptual de la otra en tanto que efecto. En una palabra, dos pesas y dos medidas, y el sentido de la religión no reside en la esfera religiosa; sólo puede ser descubierto por el desplazamiento teórico que permite producir su causa y

su concepto en la unidad de una definición científica. Lejos de ser la propedéutica necesaria de toda lectura, la lectura del sentido religioso no es posible sino a partir de una segunda navegación cuyo puerto de llegada es la ciencia. ¡Euclides, después la Biblia y no a la inversa!

La esencia del cristianismo reposa justamente en el rechazo al método spinozista, en la medida en que éste niega absolutamente todo valor científico a la operación de retomar el sentido religioso al nivel de la religión. De otra parte, Feuerbach no siempre ha pensado de esta manera. Fue primero un hombre de la *Aufklärung*. En su *Pierre Bayle*, publicado en 1838, o sea tres años antes de *La esencia del cristianismo*, se entregaba a un análisis del milagro tan alejado del espíritu spinozista como de la futura exégesis de *La esencia del cristianismo*. Examinemos, por ejemplo, la muy clásica transmutación o transubstanciación del agua en vino efectuada en Caná. Para Spinoza sería un fenómeno relacionado imaginariamente con la voluntad de Dios, que de ningún modo traduciría una excepción a las leyes eternas de la naturaleza, hiato impensable por lo demás, sino una ficción adaptada a la tosca imaginación de juerguistas tan sedientos de vino como de cosas maravillosas, "y hacerlo con el método y el estilo más apropiados para suscitar la máxima admiración y para imprimir, por tanto, la devoción en el ánimo del vulgo"[3]. En 1838, Feuerbach se contenta con demostrar por el absurdo la imposibilidad de un "fenómeno" tal; por el absurdo, es decir, invocando la antigua buena razón sensualista, piedra de toque de la *Aufklärung*: el milagro no existe, pues es imposible, y es imposible, pues es contranatura; ahora bien, no existe sino la naturaleza, luego… etc. Creer

[3] SPINOZA, Baruch. *Tratado teológico-político*. Barcelona: Ediciones Altaya, 1997, p. 181.

en el milagro es saltar un vacío natural, un vacío que no se puede ver, aquel que separa el agua del vino. El milagro no es, por consiguiente, sino ilusión, auto-ilusión y en cuanto tal está desprovisto de sentido. Ni siquiera merece fe: contradice la esencia de la verdad[4]. Es tanto como decir que de hecho no existe. En 1841, *La esencia del cristianismo* marca la ruptura con las dos interpretaciones precedentes. Contra su *Pierre Bayle* Feuerbach se niega a ver en el milagro una manifestación absurda; contra Spinoza, reivindica el sentido inmanente del milagro. Lejos de ser absurdo o de tener valor de ficción edificante y maravillosa, el milagro viene a ser "un deseo sobrenatural realizado; nada más"[5]. No hay abismo (*Kluft*) entre el vino y el agua como afirmaba el Feuerbach de 1838, pues el fenómeno no tiene su sentido en la realidad sensible sino en una imaginación traspasada por el deseo de una satisfacción inmediata: aquella de que el agua sea vino. Esta última interpretación que reenvía a una teoría, mejor aún, a una antropología del deseo y de su satisfacción, presupone una *doble legibilidad* del milagro, entendido aquí como paradigma significante de lo religioso. En efecto, el milagro debe ser interpretable en su literalidad inmediata: es un hecho religioso; en Caná el agua ha sido convertida en vino. De otra parte, esta transformación visible, puesto que ha sido vista, debe ser legible por segunda vez: es un hecho antropológico; el milagro es la realización imaginaria de la satisfacción inmediata de un deseo humano. Hay, por consiguiente, dos lecturas, pero *del mismo texto*, dos

[4] *Cfr.* FEUERBACH, Ludwig. *Sämtliche Werke V. Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit*. Stuttgart: Wilhelm Bolin & Friedrich Jodl, 1960, pp. 154- 161ss.
[5] *Cfr.* FEUERBACH, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Madrid: Editorial Trotta, 2009, p. 175.

lecturas paralelas pues están situadas en el mismo plano, el del *Libro originario*. ¿Su diferencia?

En la primera uno se atiene a la letra del discurso, como si éste dijese con una trasparencia absoluta lo que pretende decir; en la segunda, el verbo cesa de ser unívoco, pierde la incomparable diafanidad de lo visible para constituirse en el *velo del sentido*: la verdad no está completamente desnuda, está cubierta por el verbo. Olvidarlo, es permanecer en la religión; reactivar esta intuición fundamental, es plantear la prioridad en dignidad y en antigüedad del sentido sobre la palabra, la cual dice este sentido y, diciéndolo, lo oculta al mismo tiempo que lo descubre. Como lo dice Feuerbach en una fórmula lapidaria: "Aquello que me distingue de los teólogos es únicamente el hecho de que estos se atienen a la *palabra* (*Wort*) de Dios, mientras que yo me atengo al sentido (*Sinn*) de Dios"[6]. No se puede ser más claro: lo religioso es la lectura literal, palabra por palabra; la filosofía es la repetición de esta lectura en cuanto exégesis o hermenéutica encargada de la recolección del sentido.

Ahora bien, esta repetición tiene su condición de posibilidad en la presuposición de la inmanencia del sentido, ya se trate de decirlo o de recolectarlo. Para esto, es preciso que ya esté allí: de lo contrario es imposible olvidarlo, (la religión) o revelarlo (La esencia), puesto que no se trata de ningún modo de inventarlo, es decir, de producirlo. Obviamente, es lo que subentiende Feuerbach cuando promueve su método genético-crítico examinado aquí sólo con el fin de poner de presente la proximidad, mejor aún, el parentesco de los conceptos feuerbachianos y de cierta filosofía

---

[6] FEUERBACH, Ludwig. *Sämtliche Werke II. Philosophische Kritiken und Grundsätze.* Stuttgart: Wilhelm Bolin & Friedrich Jodl, 1960, p. 315.

moderna. En una palabra, en el comienzo era el sentido, después vinieron las palabras que obscurecen el sentido. En presencia de las palabras que traducen y, por lo tanto, traicionan el sentido, el problema es, por consiguiente, reencontrar y, de este modo, fundar el sentido de estas palabras, las cuales han olvidado su origen. Entonces explicar será también fundar, es decir, releer el discurso religioso relacionándolo con el sentido originario[7] del cual no es sino la expresión impropia. El sentido está allí, siempre ha estado, pero está oculto: levantad el velo y helo ahí en su pureza primigenia, en su esencia. O más aún: del mismo modo que el sentido del hombre está en el jardinero del Paraíso, y no en el pobre diablo que suda sangre y agua para ganar el pan cotidiano que nadie obsequia, así también el sentido reside en el origen, pero las tinieblas del discurso religioso no lo han recibido. Feuerbach ha de remontar el curso antihistórico de esta ocultación y poner en evidencia el sentido antropológico de la palabra divina. Pero entonces queda inaugurada una mutación fundamental que separa a Feuerbach tanto de Spinoza como de la Ilustración: lo religioso no releva ya de una constitución teórica extrínseca; viene a ser el prólogo indispensable de toda "teoría" que se pretenda búsqueda del sentido originario enterrado bajo los sedimentos depositados por la tradición. Aquí reencontramos —en la cita que hemos mencionado antes— la filosofía moderna.

De hecho, ésta se encuentra traspasada por la oposición que acabamos de constatar entre el *Tratado teológico-político* y *La esencia del cristianismo*. Es por ello por lo que todos somos herederos o de Spinoza o de Feuerbach: según que nos

---

[7] "La verdad sólo existe una vez" le gusta repetir a Feuerbach; por ejemplo, en *La esencia del cristianismo*. *Op. Cit*., p. 341.

abandonemos a los prestigiosos espejismos de la hermenéutica; o que prefiramos el austero rigor del proceso teórico que permite ascender de lo abstracto a lo concreto, es decir, tratar el dato inmediato no como simbólico sino como efecto de un proceso, del cual es necesario producir conceptualmente las premisas para apropiarse este "dato" que, de este modo, viene a ser un montaje, es decir, un hecho científico.

¿Quiénes son los herederos de Feuerbach? Una enumeración exhaustiva sería tan estéril como fastidiosa. Sin embargo, se puede reconocer como descendientes de Feuerbach aquellos que, en dominios muy diversos, se complacen en oponer los conceptos siguientes: primitivo/secundario, originario/deducido, concreto/abstracto, integral/mutilado, etc. Evidentemente, su linaje común es la religión a la cual se refieren desde los horizontes más diversos.

He aquí, por ejemplo, a Bultmann, cuya novedad "teórica" está constituida por el concepto y la contraseña de la desmitificación: se trata de librar el cristianismo de incómodas escorias depositadas por una tradición secular, y susceptibles de provocar la duda en el cristiano, contemporáneo. Por ejemplo, la Resurrección de Cristo puede parecer incompatible con los datos de la ciencia moderna. Eso no interesa: ¡desmitificad! La Resurrección no es sino lo derivado, lo mitológico; lo originario es el kerigma que me anuncia en su pureza la buena nueva: lo importante es que esta última salga indemne de ello, inmaculada, es decir, "practicable" para el creyente. Desisto del fenómeno, pero retengo la esencia: sin resurrección, el cristianismo sigue siendo cristianismo. ¡Basta con interpretar!

Otro filósofo escribe un libro sobre Freud. Henos aquí aparentemente lejos de la hermenéutica y de su punto común de referencia, la religión. Sin embargo, allí estamos, pues Freud no es sino el pretexto que nos reconduce allí. Abramos: *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*, de Paul Ricoeur. La problemática freudiana, subrayada en el subtítulo de la obra, se halla enmarcada por una introducción y una conclusión cuya mayor preocupación es la de salvar —por medio de distingos completamente feuerbachianos— el kerigma de toda empresa que opere una reducción. Así lo hace, en una página[8] —que Roger Garaudy cita— en apoyo de la distinción que "se impone cada vez más entre la religión como *ideología* y concepción del mundo, como forma cultural asumida por la fe en esta o aquella época del desarrollo histórico y la fe"[9]. Ricoeur revela la existencia de una conversión diabólica que hace de la religión la reificación y "la alienación de la fe". Diferenciación sutil e interesada que permite, en última instancia, salvar el sentido originario y primigenio de la religión, su esencia, todo ello abandonando por completo las formas reificadas, los mitos, los ídolos, los fetiches, en cuanto fenómenos segundos a esos reductores hostiles al sentido y al doble sentido, así como al contra sentido y al no sentido, que son Marx, Nietzsche y Freud. Pero con seguridad, lo sorprendente es ver que Ricoeur asocia a esta trinidad *non-sancta* el nombre de Feuerbach: "Yo diría la misma cosa de Feuerbach: el movimiento por medio del cual el hombre se vacía en la trascendencia es segundo con relación al movimiento por me-

---

[8] RICOEUR, Paul. *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*. Paris: Le Seuil, 1965, p. 509.
[9] GARAUDY, Roger. *Marxisme du xxe siècle*. Paris- Genève: La Palatine, 1966, p. 172.

dio del cual se apodera del Otro-Total (*Tout Autre*) para objetivarlo y disponer de él; pues es para apoderarse de él que se proyecta allí a fin de colmar el vacío de su ignorancia"[10]. Si Ricoeur hubiese conocido mejor a Feuerbach, habría reconocido en él a su hermano pues también reivindica la esencia originaria oculta por los sedimentos de formas secundarias y fetichizadas, las cuales es preciso reencontrar por una segunda lectura.

Aun algunos marxistas también retoman, con algunas variantes, los temas feuerbachianos: es el caso de Gilbert Mury y, más aún, de Roger Garaudy. Con ellos, uno vuelve a encontrarse en el propio centro de la problemática de *La esencia del cristianismo*: el cristianismo se ve promovido al rango de guardián de valores irremplazables en cuanto universales y, universales en cuanto humanos, casi de una humanidad integral. Ciertamente, la religión asume formas que contradicen ese tesoro espiritual, pero al fin y al cabo —y ello es el capital— ese tesoro existe. Entonces, cristianos, un esfuerzo todavía… si queréis ahorrar tiempo a la humanidad. Igualmente, la afirmación de un humanismo teórico también releva de un postulado feuerbachiano: la historia es la reificación alienante de una esencia del hombre que; se trata de promover en su integridad, lo cual, evidentemente, presupone la existencia de una esencia humana, perdida y luego reencontrada: transposición cuasi laica del tema de la caída y, sobre todo, fiel repetición de los temas feuerbachianos. En una palabra, estos marxistas —ya sea que partan de una lectura de la religión o de la historia— están de acuerdo en ver en una y otra la *pérdida de un sentido* que es preciso redescubrir, pero no producir: ciertamente, el origen no es

[10] RICOEUR, Paul. *Op. Cit*., p. 509.

un pasado abolido pero, variante interesante y hasta interesada, es transferido al final, en el porvenir, aquel porvenir, en donde los valores ex-religiosos pero humanos e irreemplazables por fin serán atributos legítimos de un, sujeto humano integral ya en posesión de su esencia. En todos los casos —y la lista no es exhaustiva— un movimiento único: es necesario distinguir lo originario de lo deducido por intermedio de una lectura de lo deducido que permita reencontrar arqueológicamente, mejor aún, geológicamente el sentido omnipresente y omniescondido: es claro que la verdad es *Unverborgenheit*, pero en el elemento de una *Verborgenheit.* El hermeneuta es aquel que relee y comprende con el fin de anunciar la Pascua especulativa de la Resurrección del sentido.

En oposición —no, pues oposición implica la comunidad de "terreno"— digamos, entonces, que, en otra parte, en un lugar diferente, se sitúan aquellos que pueden ser llamados los herederos de Spinoza. Por supuesto que no son spinozistas ni pretenden "retornar" a Spinoza: aquí el retorno caracteriza más bien la tendencia de aquellos que quieren reencontrar el sentido originario en un movimiento regresivo, es decir, los herederos de Feuerbach. Spinoza tiene una descendencia en la medida en que ha inaugurado una teoría de la lectura como condición de posibilidad de toda lectura. Con él, el texto —y también el sentido del texto— viene a ser un *efecto*. *Conocer* aquello que se lee es, por consiguiente, producir el concepto teórico de los mecanismos que dan como resultado tal o cual texto, este o aquel sentido, contrasentido o no-sentido. Dicho de otra manera, Spinoza ha subordinado toda "comprehensión" o recolección del sentido a una teoría previa del *conocimiento* de los "*efectos*-com-

prehensión" o "recolección"; o, si se lo prefiere, Spinoza reduce la hermenéutica al rango de "efecto hermenéutico", lo cual la despoja de todo privilegio de conocimiento. En lo inmediato no hay nada que esté oculto —lo mediato— a la manera de la famosa almendra racional en su corteza mística[11]. Lo inmediato (conclusión) debe ser producido como efecto de premisas que pertenecen a un dominio diferente por completo: el de la teoría. En este sentido se puede decir que Spinoza tuvo al menos dos herederos que se definen por el rechazo de la hermenéutica feuerbachiana: Freud y Marx.

Ya no es un secreto, después de los trabajos del doctor Lacan y de su escuela, que epistemológicamente ha llegado a ser imposible considerar la obra freudiana como una *interpretación* construida sobre el modelo feuerbachiano de una doble lectura. Es verdad que Freud habla de *Deutung*, pero en él, la interpretación no es la operación hermenéutica que descubriría detrás del texto manifiesto un discurso latente mantenido en la inmanencia del sentido, como Politzer aún creía. En su estudio sobre *El inconsciente*, Laplanche y Leclaire han mostrado que sólo se puede "leer" un sueño *produciendo* la lectura y, mejor aún, *las* lecturas: la teoría freudiana de las dos inscripciones (*Niederschriften*) arruina definitivamente el proyecto de una ascensión anagógica de lo manifiesto a lo latente, de lo secundario a lo primitivo; de

[11] En referencia al pasaje de *El Capital* de Marx donde éste sugiere lo siguiente: "La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquélla. En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darla vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística" MARX, Karl. *El Capital*. México: Siglo XXI Editores, 2010, Tomo I, Vol. I, p. 20 (*N. del Ed.*)

hecho, hay dos lenguas, y no se puede entender una sino a condición de haber producido el conocimiento de una y otra. El psicoanálisis no es una intelección del doble sentido: a título de tal cosa, no es una interpretación[12]. Su texto no está ya allí, como una Biblia esperando un aggiornamento dogmático; su texto está por ser producido conforme a una teoría de los procesos y los mecanismos que desembocan en este texto[13].

Igualmente, la obra de Marx también se podría caracterizar del todo por el rechazo consciente y consumado a confundir procedimiento científico y lectura interpretativa de una esencia latente ocultada por el velo alienante de una manifestación fetichista. Marx ha descrito las etapas de su desarrollo personal que lo llevaron de un comunismo hermenéutico (*Manuscritos del 1844*) al socialismo científico. Sin duda, el sentido es en él, como en Freud, la tesis de lo inmediato como efecto de una transformación inteligible, es decir, susceptible de ser reproducida en el pensamiento, bajo la reserva de la presentación rigurosa de las reglas de transformación que producen, sobre la escena visible, estos efectos en teoría segundos, pero realmente primeros, visibles pero fascinantes, fetichizados pero concretos, que llevan el nombre de renta de la tierra, interés del capital o ganancia industrial. Si se les quisiera interpretar según el método hermenéutico feuerbachiano sólo se reencontraría la sombra de su conocimiento, es decir, su desconocimiento. Para comprenderlos era preciso producir previamente aquello de lo cual son la manifestación transformada, es decir, el concepto de plusvalía, concepto inoperante —como ha podido

[12] *Cfr.* *Les Temps Modernes*, N° 183, julio de 1961.
[13] *Cfr.* Los artículos de Michel Tort, *Les Temps Modernes*, N°. 237-238.

decir imperturbablemente Raymond Aron— inoperante, es verdad, al nivel de lo real, pero artífice teórico del conocimiento de esos efectos reales. También allí, se trata de una definición del conocimiento en términos de proceso de producción, por oposición a la ideología del conocimiento que lo transforma en la simple comprensión de un texto habitado por el sentido.

Confrontada con el procedimiento de *La esencia del cristianismo*, la teoría precedente desemboca en un "cambio de terreno". No se trata ya de leer o de releer en la religión un sentido racional, sino de considerar la religión y su posibilidad de doble sentido como *efectos* de un mecanismo que no se puede hallar al nivel de la religión y, por consiguiente, de su hermenéutica. Freud ha dado un ejemplo de ello en su artículo de 1930: "*Das Unbehagen in der Kultur*", traducido bajo el título de "*El malestar en la cultura*". El problema no es el de interpretar la conciencia religiosa para discernir, a través de lo que dice, lo que no dice, sino, en otro nivel, producir teóricamente, es decir, tópica, dinámica y económicamente el lugar de un efecto tal, el mecanismo que lo engendra y, todo ello, por medio de una topología que asigne según un orden inteligible sus lugares respectivos a todos esos efectos específicos. En Marx, sería difícil encontrar el homólogo de los conceptos freudianos precedentes, al menos en lo concerniente a la teoría de la religión. Ciertamente, allí se encuentran indicaciones que van en ese sentido, pero no podrían llegar a constituir una teoría de la religión pues con mucha frecuencia no son sino ejemplos destinados a esclarecer, no la religión, sino otra cosa. Sin embargo, basta la lectura de *El Capital* para comprender cómo Marx habría podido producir el conocimiento del efecto religioso: con seguridad, le hubiese asignado un lugar en un espacio teórico

constituido por un encadenamiento de conceptos análogo a aquel que le permite al final del libro III de *El Capital* producir el concepto de clases sociales. En todo caso, jamás habría sucumbido a la tentación de una lectura directa de la religión como guardiana del tesoro oculto de un sentido recuperable. Y es en eso en lo que se aproxima a Freud, tanto cuanto se aleja de Feuerbach.

Es por ello por lo que la alternativa: o Spinoza o Feuerbach y, mejor aún, o la herencia de Feuerbach o la sucesión de Spinoza, a pesar de su carácter esquemático y casi caricaturesco, recubre el pensamiento moderno en lo que se relaciona o no con su modernidad. Esta oposición corresponde a la ruptura que separa la práctica teórica de la práctica ideológica, la ciencia de la ignorancia, inclusive del desconocimiento, sin hablar evidentemente del oscurantismo. La permanencia de las problemáticas es precisamente lo que produce el efecto de recurrencia constatado. Si algunos "permanecen" en Feuerbach, hasta el punto de imitarlo en sus tics de lenguaje, es porque no han roto definitivamente con el fácil y fascinante espejismo del sentido y del doble-sentido. Es también por lo que literalmente, no han "*lasciati ogni sospetto ed ogni speranza*" para aventurarse bajo esta puerta del Infierno que también es el vestíbulo de la ciencia. El río feuerbachiano de fuego ciertamente es, como decía el joven Marx, un purgatorio[14], pero a condición de recordar que en buena teología el purgatorio es un lugar de paso so-

[14] Al parecer el panfleto titulado "Lutero como árbitro entre Strauss y Feuerbach", donde se dice que Feuerbach es "el purgatorio del presente", fue escrito por el mismo Feuerbach y no por el joven Marx. *Cfr*. FEUERBACH, Ludwig. *Escritos en torno a La esencia del cristianismo.* Madrid: Editorial Tecnos, 1993 (*N. del Ed*.)

lamente, una estación termal, de donde un día es preciso salir curado. Permanecer allí, supone que se ha llegado enfermo y, lo que es peor, que se prefiere la enfermedad.

Este trabajo responde a esta simple preocupación teórica: restituir un horizonte ideológico del cual es preciso salir, si se quiere evitar la repetición fastidiosa de una pregunta sin respuesta, por la razón elemental de que la respuesta no está situada al mismo nivel que la pregunta.

La conciencia invertida

No hay filosofía sin presuposición, sin *Voraussetzung*. La misma pretensión de un punto de partida absoluto no es más que el velo arrojado ilusoriamente por el filósofo sobre el fundamento de su reflexión. Hay algo más: comenzar por el comienzo tampoco es comenzar absolutamente: cuando Hegel, por ejemplo, hace arrancar su *Ciencia de la Lógica* de la noción de comienzo, lejos de crear *ex nihilo* su punto de partida, apenas logra ocultar la determinación efectiva que constituye la presuposición de su filosofía. Esta no nace por generación espontánea, por auto-engendramiento; nace de Fichte y de Schelling de quienes constituye, si no la negación, al menos la superación y la integración, la palabra poco importa, pues lo esencial continúa siendo que para filosofar es preciso presuponer y, por consiguiente, que toda filosofía tiene un punto de partida no-filosófico puesto que no reflexionado por ella filosóficamente, es decir, en los términos que le son propios. Tal es el principio fundamental que le permite a Feuerbach leer la historia de la filosofía y, por lo tanto, tal debe ser la regla que debe seguir la lectura filosófica de *La esencia del cristianismo*.

La primera palabra de *La esencia del cristianismo* es r*eligión*: ello no es azar sino premeditación, mejor aún, presuposición: en efecto, es la religión la que autoriza la cuestión en apariencia filosóficamente primera, es decir, originaria —en realidad segunda en cuanto deducida— de la esencia

del hombre. De hecho, si la religión reposa sobre la distinción esencial del hombre y el animal, afirmada desde las primeras líneas de *La esencia del cristianismo*, esta última sólo aparece sobre el fondo de una problemática religiosa. Se lo puede constatar: únicamente el hombre es religioso a diferencia de todos los animales, puesto que después de Cuvier incluso los elefantes han sido privados de esta prerrogativa. Por consiguiente, si hay un problema específico del hombre, es porque hay un *genus religiosum* distinto de todos los otros géneros, lo cual define un homo *religiosus* irreductible. Ahora bien, por sí mismo, es decir, al nivel de la religión, este *homo religiosus* no es problema: viene a serlo fuera de la religión, en el campo de la crítica feuerbachiana; pero a su vez ésta encuentra su condición de posibilidad en la presuposición de la religión como sede de la distinción crítica hombre/animal. Es por ello por lo que la teoría del hombre o más bien la teoría de la esencia del hombre es simultánea e indisolublemente teoría y crítica de la religión, constituyendo esta última un discurso no-teórico y no crítico sobre la esencia del hombre. En una palabra, definir lo que distingue al hombre del animal, es poner en evidencia la presencia de la religión en el primero y su ausencia en el segundo, lo cual entraña la subordinación lógica y cronológica de la teoría del hombre o antropología a su presuposición, la religión, e igualmente acarrea la multiplicación de dificultades en la explicitación de la teoría, ya que esta reenvía a lo que ella no es, en una especie de círculo que tal vez habría que llamar vicioso.

El hombre es religioso, el animal no lo es. Del mismo modo, el hombre es consciente en tanto que el animal no lo es, al menos si se entiende la conciencia "*stricto sensu*". En efecto, ser consciente es tener un objeto, ser consciente es ser

consciente-de. Afirmación equívoca a primera vista, pues su generalidad parece poco apropiada para la distinción que se pretende hacer. Pero hay objeto y objeto, y la conciencia no es conciencia en sentido estricto, es decir, en el sentido humano del término descubierto por la antropología, sino allí en donde ella es para sí misma su propio objeto, allí en donde ella es conciencia de sí. Pero, por su semblante hegeliano, esta ecuación conciencia/conciencia de sí también puede parecer equívoca. Esto se disipa desde cuando el examen versa sobre el Sí del que la conciencia humana es conciencia. Desconocido como Sí en la religión, el Sí, objeto de la conciencia, no es otro que la presencia originaria del género en la conciencia; del género, de la esencia, de la esencia genérica. Feuerbach emplea indiferentemente todos estos términos. Ser consciente para el hombre, es entonces, tener conciencia del hombre genérico o del género humano. Es por ello por lo que, en el origen, la conciencia no apunta temáticamente a la Naturaleza, las cosas, los objetos, sino a este otro-sí-mismo que es el hombre genérico. Existe, por consiguiente, anterioridad y prioridad lógica del hombre como objeto del hombre: en efecto, ella define la condición de posibilidad de la aparición del objeto en general. Esto o aquello son objetos de un Yo en la medida en que Tú es copresente a Yo y precede toda tematización de esto o aquello. La conciencia es la instancia en donde dialogan en permanencia Yo y Tú en comprensión o desprecio recíprocos. Pero sea conocimiento o desconocimiento, *jamás se trata de un reconocimiento en el sentido hegeliano del término*. Para reconocer o ser reconocido es preciso, en efecto, afrontar al otro en una lucha a muerte, lo cual implica la exterioridad o más aún —es el caso del esclavo— es preciso exteriorizar su esencia manifestándola materialmente bajo la forma del producto. En Feuerbach el otro, el Tú, siempre permanece interior a la

conciencia de la cual constituye la instancia de objetividad. Sin embargo, no hay solipsismo, ni siquiera amenaza de solipsismo: el Tú de la conciencia feuerbachiana es la esencia genérica interiorizada y es la que el Yo aprehende; en sus relaciones con el otro empírico, el cual aparece como soporte del género únicamente porque el género, objeto de la conciencia, lo hace posible a título de anticipación, podría decirse que de horizonte. Por lo tanto: ni reconocimiento en la lucha o el trabajo, ni solipsismo, la conciencia humana es en *La esencia del cristianismo* la relación interior y presente a sí que guardan el Yo y el Tú en cuanto preceden toda objetivación ulterior tanto del esto (*du ceci*) como del te (*toi*), es decir, toda posición de un objeto con relación a un sujeto. Y, de hecho, uno de los aspectos de la reforma filosófica de la cual Feuerbach se pretende el promotor, está constituido por el rechazo a elaborar una teoría del sujeto: como se verá, esta última noción es, en efecto, derivada y debe, por consiguiente, ser tratada como tal. Es por ello por lo que en Feuerbach el concepto de objeto no reenvía al de sujeto —salvo en un caso especial y no originario— sino a las instancias pronominales y personales de Yo y Tú, de las que es necesario precisar el estatuto recíproco.

Plantear este último problema lleva, de hecho, a definir la relación que guardan en la unidad de la conciencia humana el individuo y el género, la existencia y la esencia, el agente real y el predicado. En efecto, el objeto que constituye la conciencia como conciencia humana es el Universal genérico esencial, por cuanto la conciencia es siempre —en tanto que conciencia existente— individual y particular. Lo genérico es entonces la suma ideal, en cuanto pensada (= objeto de la conciencia) de todas las perfecciones esenciales realizadas en los individuos particulares cuya existencia es

acuñada por la esencia. En cuanto tal, el género comprende todas las facultades humanas, predicadas de los individuos reales, lo que le confiere un carácter de perfección y de infinitud tan absoluto como ideal. Por ello, objeto de la conciencia humana, el género define un infinito virtual con relación a una finitud actual: la del individuo. Pues este último es Yo en la medida en que es Yo finito pero existente, y que no es Tú infinito, esencia ideal que integra todas las perfecciones individuales reales. Existir realmente, es siempre ser finito, por oposición a la existencia simplemente pensada de un infinito potencial: por consiguiente, la conciencia humana viene a ser la relación interior de lo finito y de lo infinito, del individuo y del género. ¡Pero cuidado! Esa relación no se establece entre términos homogéneos: la conciencia no es lo finito que se estatuye como infinito antes de volver a sí como unidad en y para sí de lo finito y de lo infinito, conforme al clásico esquema hegeliano. *No hay en Feuerbach "dialéctica de la conciencia"* o, si la hay, es un producto derivado a igual título que el sujeto o la subjetividad. La razón de ello es la diferencia de principio que hay entre lo finito y lo infinito. Lo uno existe realmente pues existe materialmente (*sinnlich*); lo otro no es sino algo pensado y, únicamente, el empleo artificioso dé medios subrepticios podría reunir e identificar la realidad y el pensamiento de la realidad, pagando una mercancía con cien táleros posibles. Ciertamente, la existencia individual es esencialmente determinada, es, por consiguiente, determinación de la esencia, pero la esencia genérica no tiene existencia individual: Pedro y Pablo son hombres por su determinación esencial de seres humanos, pero el Hombre no existe, o mejor, no tiene existencia sino al nivel de la definición que excluye del individuo aquello

que pertenece al género. En este sentido, *La esencia del cristianismo* es el lugar de una teoría del hombre como existencia radicalmente finita.

Por lo menos, ello es así teóricamente, y siempre lo sería así, con tal que el hombre no guarde con su objeto sino relaciones teóricas, es decir, objetivas. Ahora bien, primera desde el punto de vista del conocimiento, la objetividad no lo es de hecho, en la medida en que la existencia finita no es simplemente *pensada* en su relación al género infinito, sino *vivida*. En efecto, el hombre no es solamente entendimiento puro; también es afectividad (*Gemüt*) y afectividad finita puesto que individual. Por consiguiente, la finitud cesa de ser concepto para encarnarse y devenir por ello sufrimiento y dolor de ser finito y de no ser sino eso. Este dolor conduce al individuo a confrontar *lo que él es* con *aquello que es* el género, como si estos dos seres tuviesen la misma modalidad ontológica. Esta comparación, teóricamente contradictoria, se hace posible afectivamente por la imaginación que se encarga de transferir al ser pensado y deseado la existencia que le hace falta. En efecto, bajo el imperio del sentimiento de la finitud, la imaginación inviste y dota al género pensado por el entendimiento de la única riqueza de la cual goza el sujeto finito: la existencia real. Esta operación entraña naturalmente, la desvalorización indirecta de la existencia individual, rebajada al rango de pálido reflejo, de subproducto, de creatura del ser genérico. Dicho de otro modo: allí en donde había predicado, es decir, existencia ideal (cuyo lugar es la definición), ahora hay sujeto efectivamente real, es decir, cosa sensible; del mismo modo, allí en donde había sujeto efectivamente real, ahora hay simple predicado. Por consiguiente, invistiendo (de existencia real) al ser genérico pensado, la imaginación, incapaz de sufrir

—mejor aún, de vivir la condición humana, esto es, la finitud— *invierte* la relación constitutiva de la conciencia con su objeto, para hacer de este último un sujeto y de la primera el objeto de este sujeto: el nominativo viene a ser acusativo y el acusativo nominativo; en adelante, el Yo es el Mí, complemento directo de un El. En efecto, en este momento y únicamente en este momento, se puede hablar de sujeto o de subjetividad, lo que implica que estas nociones siempre son en Feuerbach sinónimos de religioso, teológico o especulativo, puesto que toda inversión de lo objetivo en subjetivo se traduce por una especulación, una teología o una religión determinadas.

De hecho, la inversión es el concepto que permite aprehender la esencia de la religión en su generalidad, así como en sus manifestaciones empíricas especiales. Consiste siempre en una síntesis ilegítima de lo real y lo pensado que transforma imaginariamente el pensamiento de lo real en realidad y la realidad en algo pensado. En este sentido la inversión es en Feuerbach el mecanismo productor de la alienación, puesto que en él no es la alienación lo que es lo que invierte, sino que es la inversión lo que es alienante: por consiguiente, la alienación es efecto y no causa. Porque hay inversión de la relación individuo/género, existencia/esencia, hay alienación, es decir, enriquecimiento del objeto imaginario que viene a ser sujeto real, y pérdida del objeto por un sujeto literalmente pauperizado. Y por ello Feuerbach se distingue de Hegel para quien la alienación constituye un empobrecimiento de la conciencia, pero, igualmente, también un enriquecimiento para nosotros, interpretación que hace posible la igualdad hegeliana de la conciencia y de su objeto. Así, en Feuerbach no hay *dialéctica de la alienación*. Siempre empobrecedora la alienación no sabría autorizar

una recuperación de sus objetos perdidos, así sea en un proceso histórico de reapropiación que permitiría, por ejemplo, construir una "deducción" de las religiones de la más pobre a la más rica. Efecto de la inversión, la alienación corresponde siempre a un pauperismo específico en cuanto determinado. En efecto, en la medida en que la inversión implica una transferencia de existencia al género objetivamente pensado y en la medida en que el género es la suma de las facultades o perfecciones infinitas de los individuos humanos finitos, la inversión puede ser regional y afectar tal o cual facultad genérica o aun la totalidad. Según el caso, la alienación será regional, parcial, por tanto, o total. Por ello viene a ser posible una especie de *tipología de las alienaciones* que se opone radicalmente a toda deducción dialéctica de las religiones, deduciendo las unas a partir de las otras; hay una alienación del entendimiento que corresponde a una religión del entendimiento, así como hay una alienación del género entero que tiene por efecto esta religión del género que es el cristianismo. Cada religión es, por consiguiente, el efecto de una inversión específica pero irreductible; por consiguiente, la variedad de las religiones no es otra cosa que la manifestación sintética de las posibilidades infinitas del objeto invertido de la conciencia alienada: el género.

Así, las religiones son para Feuerbach el tesoro de los "*hechos sintéticos*", que constituyen el texto inmediato, objeto de la lectura mediata de la crítica filosófica. En efecto, como ya se sabe, la religión distingue esencialmente al hombre del animal. Ahora bien, ella no es sino la inversión alienante en la cual el hombre se opone en su totalidad o en parte, pero imaginariamente, al género infinito del cual es la realización individual finita. Por consiguiente, tomando la religión como punto de partida, esto es, *presuponiéndola*, una crítica

filosófica debe necesariamente desembocar en la constitución de la teoría objetiva del hombre, que Feuerbach llama antropología. Los medios conceptuales de esta última son relativamente simples: se trata únicamente de substituir a una síntesis ilegítima —en cuanto une arbitraria y afectivamente la esencia genérica ideal y la existencia real individual— un análisis que reduzca tautológicamente la ilusión sintética. O más aún: si la religión es la inversión abusiva de la relación sujeto/predicado, la antropología debe —para reconstituir la esencia del hombre— simplemente *invertir la inversión* operada por la religión, puesto que, situada en el mismo espacio o sobre el mismo terreno, la relación de la verdad al error es asunto de verticalidad: cabeza abajo o pies en tierra. Por consiguiente, *leyendo* sujeto allí en donde la religión dice predicado, y predicado allí en donde enuncia sujeto, la crítica accede mediatamente, en segunda lectura, a su objeto: al hombre, mejor: a la esencia del hombre. Esto no es todo: la negatividad implicada por toda empresa crítica es, ella misma, invertida en positividad: negar la religión es también, al mismo tiempo, afirmar el hombre, y esta afirmación que se encarna teóricamente en la antropología tiene un correlato práctico: la promoción del hombre como valor para el hombre, esto es, un Humanismo.

Como es sabido, en efecto, la religión responde a una necesidad práctica: para ella se trata más de compensar el dolor, efecto, de una finitud insuperable, que de satisfacer un deseo de ciencia. Ciertamente hay una religión del entendimiento que responde a una función de conocimiento, pero, según la propia confesión de Feuerbach, ella apenas es religiosa y constituye una especie de ateísmo vergonzante. Únicamente merece el nombre de religión, aquella cuyo móvil es afectividad, sufrimiento: de allí el privilegio otorgado al

cristianismo. Ahora bien, toda religión fundada sobre el sufrimiento, más exactamente, sobre la superación fantástica del dolor, engendra un cierto número de efectos prácticos destinados si no a producir inmediatamente esta superación sí al menos a prepararla: sin práctica religiosa no hay religión. Ahora bien, la religión es antropología invertida. Por consiguiente, a la ascesis religiosa debe corresponder necesariamente una ascesis invertida, es decir, una práctica de la vida fundada sobre la teoría científica del hombre. Es por ello que la antropología de Feuerbach se despliega en un sistema de valores, homólogos invertidos del sistema de contra-valores constituido por la práctica religiosa. A todo contra-valor religioso corresponde un valor humanista, no siendo entonces el humanismo sino la práctica inversa de una especulación inversa, lo cual, por consiguiente, lo sitúa en el mismo espacio que su simétrico invertido. *La esencia del cristianismo* será entonces la inversión teórica y práctica de una teoría y de una práctica invertidas, lo que le confiere a la noción de inversión una función privilegiada.

La inversión religiosa

Sabemos que, el objeto de la religión es el hombre o, más exactamente, la esencia del hombre en tanto que aparece a la conciencia individual, no como esencia del género, sino como si fuera otro ser, diferente, y, sin embargo, de alguna manera —esto es, de manera variable— semejante al ser humano que es consciente de ello.

Esta definición general del objeto reclama algunas observaciones debido a su misma generalidad. En efecto, esta última implica que ello es igualmente válido para todas las religiones, es decir, que entre ellas ninguna goza de un privilegio particular que, sobre un plano axiológico, la distinguiría con relación a las demás: en estas condiciones, ninguna religión puede ser considerada como absoluta, puesto que todas lo son y, por lo tanto, ninguna lo es.

Sin embargo, se podría objetar que Feuerbach ha comenzado por escribir no *La esencia de la religión* sino *La esencia del cristianismo*, lo que parece contradecir la afirmación precedente. Y, en efecto, es preciso justificar este título anotando inmediatamente que el título primitivo de la obra debía ser *Contribución a la crítica de la sinrazón pura*. Por consiguiente, originariamente, no hay equívoco posible: el libro no es otra cosa que la desmistificación de la religión, esta formación en donde el hombre se desconoce y cuya crítica debe producir el conocimiento verdadero. Entonces, ¿por qué el haber cambiado un subtítulo polémico y un título que es casi una

consigna en una apelación vaga y casi universitaria en su neutralidad?

El cotejo de los dos títulos (anotémoslo de pasada: Feuerbach vaciló largo tiempo antes de decidirse) parece que puede esclarecer la eliminación del primero y la escogencia del segundo: en efecto, uno y otro quieren decir exactamente la misma cosa. Presentar la *esencia del cristianismo* es producir ante el hombre su propia esencia desconocida y es, al mismo tiempo, criticar su sinrazón puesto que es dar razón de este desconocimiento; luego los dos títulos son tautológicos al menos en cuanto a su sentido. No obstante, observémoslo, esta identidad no es verdadera sino, después de la lectura del libro y no antes. Tal es, quizás la razón interna de la renunciación al nombre primitivo, lo cual no explica todavía la escogencia del segundo o, más bien, no lo explica sino negativa y formalmente.

Dos móviles han empujado a Feuerbach a la adopción de su título, y ello por dos razones internas a su problemática propia. Ante todo, el cristianismo es la única religión en que el carácter humano de Dios ha sido llevado hasta el extremo, y ello particularmente en el luteranismo que es el objeto privilegiado de la reflexión feuerbachiana. Ciertamente, otras religiones conocen la encarnación (el brahmanismo en particular) pero en estas la encarnación es evanescente ya que es múltiple, lo que tiene por consecuencia el enmascaramiento del carácter antropológico de la religión. Por el contrario, en el cristianismo es Cristo, es decir, el devenir-hombre de Dios lo que constituye el punto de partida, el centro y el resultado de la actitud religiosa: es por ello que el cristianismo es privilegiado, no en razón de su dignidad parti-

cular, de su carácter progresista con relación a otras religiones, sino porque constituye el revelador por excelencia de la esencia de la religión en general, no siendo en resumidas cuentas otra cosa que Feuerbach invertido. El segundo móvil (sobre el cual nos será preciso volver) es de orden polémico: señala la voluntad deliberada de referirse directamente a la filosofía hegeliana. En efecto, en Hegel el cristianismo ocupa una situación privilegiada: revestido de la absolutidad (la religión absoluta) es en dignidad la última religión, antecámara del concepto y la filosofía, no siendo las otras religiones más que sus presuposiciones y encontrando en ella sola su fin y consumación. No sólo que el cristianismo no difiere sino formalmente (por la representación) de la filosofía (el concepto) de la cual es el presentimiento acabado, lo cual le confiere el carácter de cuasi-filosofía, sino más aún, que corresponde al carácter racional del Estado, lo cual lo absuelve y lo absolutiza políticamente. Por consiguiente, arreglar sus cuentas con el cristianismo es también arreglar cuentas con Hegel, en la medida en que para este último el cristianismo ocupa un lugar fundamental tanto con relación a la filosofía como con relación a la política.

De allí el título altamente sobredeterminado de *La esencia del cristianismo*, en el cual cristianismo connota a la vez el paradigma de una religión particular y doblemente reveladora y, al mismo tiempo, una ilustre variedad filosófica cuyo carácter especulativo es necesario destruir, a fin de (invertir) destruir su papel políticamente reaccionario. Por la naturaleza misma de su asunto, *La esencia del cristianismo* plantea el problema de la relación teórica del pensamiento de Feuerbach con la historia, y más particularmente con la historia de las religiones. Es *La esencia del cristianismo* una obra de historia y, en ese caso, ¿a qué inquietud histórica

responde? Feuerbach ha respondido a estas preguntas en el segundo Prefacio de su obra en 1845. Para él, no se trata de un análisis puramente histórico, es decir, crítico en la medida en que la tarea del historiador consistiría en reducir el pasado a un pasado anterior que sería su causa o en separar lo que no es sino pura leyenda, por ser imposible, y aquello que, de otra parte, es verdadero en cuanto que está conforme con las leyes de la naturaleza. Dicho de otro modo, poco importa a Feuerbach la existencia de sacrificios humanos o la evidenciación del carácter mítico del Jesús bíblico. Feuerbach no se pretende historiador puro (Daumer y Lutzelberger) y ni siquiera historiador crítico (como David Strauss y Bruno Bauer). Es preciso añadir que ya no examina más el problema de la historia del cristianismo y de la religión en una perspectiva hegeliana: para él la religión no procede según un progreso dialéctico que enriquecería la noción de religión en sí hasta su *nec plus ultra* especulativo: el cristianismo o religión absoluta.

La aproximación feuerbachiana releva de una hermenéutica en la medida en que para él *es la significación* lo que constituye el objeto de su análisis histórico-filosófico. El cristianismo se presenta como *un texto que simplemente es necesario leer del todo sin recurrir a otra cosa que al propio texto*. Es por ello por lo que la exégesis de Feuerbach es literal en el sentido de que para él no hay distinción entre un espíritu oculto y una letra que ocultaría este último: el espíritu del cristianismo está en la letra y no en otra parte. Tómese, por ejemplo, el milagro de las bodas de Caná: constituye la afirmación de la proposición: el agua es vino. No se trata de preguntarse si es imposible físicamente que el agua sea o llegue a ser vino, ni tampoco si detrás de la apariencia contradic-

toria del milagro está oculta alguna significación tan profunda como mística. ¡No! es preciso leer el texto: el agua es vino. Por medio de una lectura tal, se agota el contenido del milagro: la conciencia cristiana es una conciencia que debe ser satisfecha inmediatamente, esto es, sin mediación; ahora bien, la naturaleza exige la mediación; luego lo sobrenatural es la ausencia de mediación. Un ateo sabe que es necesario producir vino; un cristiano ignora esta producción: tiene necesidad de vino y no hay sino agua; qué importa, el agua deviene en vino. Es inútil indagar por medio de qué transformación física: tal cosa sería plantear mal el problema puesto que sería leer la proposición cristiana "el agua es vino" a la luz de otro texto, el de la ciencia y la práctica ordinaria en donde necesariamente el agua, es agua y el vino, vino y, por consiguiente, por esta doble lectura o, más bien, por, esta confusión de lecturas se echaría a perder totalmente la intelección del milagro, esto es, se perdería su sentido. Para Feuerbach, interpretar no es, entonces, *leer entre líneas*: es únicamente *leer las líneas tal como son*.

La aparente vulgaridad de tal concepción no debe prestarse a equívocos. En efecto, esta empresa de lectura literal, se podría decir que este saduceísmo feuerbachiano, choca inmediatamente con la pretensión establecida por la teología, y su cofrade, la filosofía especulativa. Para estas, la letra mata, el espíritu vivifica y, por consiguiente, contentarse con la letra es cometer el más grande de los pecados, el pecado contra el espíritu. Feuerbach está muy lejos de querer simplemente descorrer el velo de este sencillo texto; el cristianismo estaría habitado por un sentido oculto que, precisamente, sólo una lectura teológica o especulativa es adecuada para manifestar. Por lo tanto, frente a esta última,

Feuerbach debe justificar su propia lectura: así como Spinoza, para fundamentar su tratamiento literal de la Escritura, debía demostrar la inexistencia de enseñanzas especulativas en los textos sagrados, y esto apoyándose sobre una teoría de la verdad que da cuenta tanto de sí misma como del error del delirio teológico, así también Feuerbach debe dar cuenta de su rechazo a tomar en consideración las pretensiones —tanto de la teología como de la especulación— de una doble lectura (literal y espiritual) del cristianismo.

Para esto es para lo que le sirve su distinción de lo originario y lo deducido, correlativa de la teoría de la explicación (*Erklärung*) como retorno al origen. Es en el capítulo XII de *La esencia del cristianismo* (La significación de la creación en el judaísmo) en donde Feuerbach ha formulado con la mayor nitidez esta concepción. El punto de partida de este aparente apartado no es indiferente: Feuerbach acaba de demostrar que la doctrina de la creación *ex nihilo* es producto exclusivo del delirio utilitario del judaísmo que quiere que todas las cosas sean medios y, en consecuencia, que no existan de manera autónoma, como objetos de contemplación, tal como la naturaleza entre los griegos. Concluye de ello que, por su origen subjetivo práctico, la creación no podría ser objeto de la filosofía, en tanto que actividad teórica, con la excepción, por supuesto, de la antropología filosófica que hace la teoría del delirio de la subjetividad práctica. Sin embargo —y Feuerbach lo sabe mejor que nadie— la creación es uno de los pilares de la reflexión religiosa y de la especulación filosófica. ¿Por qué?

> Y esto es así tanto en la historia de los dogmas y especulaciones como en la historia de los Estados. Usos ancestrales, derechos e instituciones continúan arrastrándose aun cuando hace ya mucho tiempo que han perdido su sentido. Lo que ha

> sido una vez no quiere que se le prive del derecho de ser para siempre; lo que una vez ha sido bueno quiere ser bueno también para todos los tiempos. *Detrás vienen, entonces, los intérpretes, los especuladores y hablan de un sentido profundo, porque ya no conocen el verdadero sentido*. Del mismo modo considera la especulación religiosa los dogmas separados de toda conexión en la que únicamente tenían sentido; no los reduce críticamente a su verdadero e íntimo origen, sino que, más bien, convierte lo derivado en lo originario y, viceversa, lo originario en lo derivado. Dios es su ser primero; el hombre, el segundo. Así se invierte el orden natural de las cosas (*So kehrt sie die natürliche Ordnung der Dinge um*). Lo primero es precisamente el hombre, lo segundo, la esencia del hombre que se objetiva: Dios. Sólo posteriormente se puede decir: como es Dios así también es el hombre, aunque esta proposición sólo expresa una simple tautología. Pero en el origen es distinto, y sólo en el origen puede conocerse algo en su esencia verdadera[15].

De este modo, para Feuerbach el primer movimiento de la religión, lo originario, es siempre bueno; el segundo, momento de la especulación, esto es, de la teología, es siempre malo, en la medida en que es la inversión del primero. Sin embargo —anotémoslo—, Feuerbach no quiere decir con ello que lo originario en la religión es verdadero, constituyendo solamente lo deducido un error: ciertamente, la teología es un error porque enmascara, invirtiéndola, la verdad de la religión originaria, pero, a su turno, esta última, más verdadera que la teología, ya es fundamentalmente errónea debido a su propia estructura. Dicho de otro modo, *la teología es el redoblamiento de un error*, cuya variedad simple es la religión originaria. Es por ello por lo que la comprensión de la religión no puede ser otra cosa que la comprensión de su

---

[15] FEUERBACH, Ludwig. *Op. Cit*., 2009, pp. 164-165.

origen, en la medida en que sólo el origen evidencia la inversión fundamental operada por la religión, es decir, la verdad de su error primero.

Sin embargo, se podría objetar que a pesar de esta voluntad de reencontrar lo originario, Feuerbach apenas parece interesarse en lo que se ha convenido en llamar el cristianismo primitivo: en efecto, nada hay en él que se asemeje a las investigaciones eruditas de un Daumer, David Strauss o Bruno Bauer, esto es, a una tentativa histórica que permita separar, ya sea en los Evangelios o en la Biblia, el elemento histórico del elemento mitológico contemporáneo o posterior. No obstante, no se trata de ignorancia en el sentido pasivo del término: consúltese el *Apéndice* y se podrá medir la extensión de la erudición feuerbachiana. Se trata mucho más de una voluntad deliberada de ignorar el problema histórico en su sentido trivial: para Feuerbach, lo anteriormente histórico no es necesariamente lo originario; de otra parte, en el límite la historia no plantea el problema del origen, al menos en el sentido en que Feuerbach emplea este concepto.

En efecto, para Feuerbach, *lo originario es la significación*, el sentido del acontecimiento religioso en su literalidad. Poco importa que la Cena se haya originado en el sacrificio humano del antiguo rito. Lo que es significativo en la Cena es su carácter contradictorio: el pan es carne, el vino sangre, aunque el pan y el vino permanezcan, al menos *sub-specibus*, pan y vino. Es esto lo que es necesario interpretar, y no mediante un análisis recurrente que, de otra parte, disiparía el problema sin explicarlo. Además, es esta búsqueda de lo originario como significativo, aquello que sin duda puede explicar las referencias de la erudición feuerbachiana y, en

particular, el lugar preponderante ocupado por Lutero tanto en *La esencia del cristianismo* como en el *Apéndice*: en tanto que Bauer es citado tres veces, Daumer dos y Strauss cinco, Lutero está citado más de setenta veces, y todavía es necesario precisar que estas citas se extienden por páginas enteras. Evidentemente, no es posible contentarse con explicar el fenómeno por la tradición luterana alemana. En opinión nuestra, este cuasi-monopolio debe ser comprendido a la luz de la problemática interna de Feuerbach: para él, Lutero es significativo porque marca precisamente un retorno revelador hacia el origen, no siendo La reforma en esta perspectiva otra cosa que el redescubrimiento de lo originario, enmascarado por las escorias de lo deducido acarreado por siglos de teología católica. Es por ello por lo que es la lectura de Lutero más que la de los Evangelios la que permite poner al desnudo la esencia primordial del cristianismo, esto es, el objeto de la religión, y ello porque toda la obra de Lutero es una cristología, es decir, una imaginación del Hombre-Dios o del Dios-Hombre.

De este modo, como se puede ver, en Feuerbach la interpretación de la religión fundada sobre la distinción de lo originario y lo deducido, permanece enteramente presidida por una teoría filosófica (la de la inversión) al servicio de la cual milita una erudición cuyo carácter científico no debe ocultar la función de auxiliar que tiene en relación a esta misma teoría filosófica, lo que, de otra parte, Feuerbach reconocía voluntariamente cuando escribe por ejemplo —para diferenciarse de los historiadores del cristianismo— en el Prefacio de 1843 a *La esencia del cristianismo*: "Mi objeto principal es el cristianismo, la religión en el estado de objeto inmediato, de esencia inmediata del hombre. La erudición y

la filosofía son para mí sólo *medios* para desentrañar el tesoro que está enterrado en él”[16]. Esto es lo que muestra el análisis del objeto del cristianismo, al cual se puede proceder inmediatamente.

La relación Yo-Tú, como se recuerda, es el fundamento de la teoría de la objetivación puesto que, según sus modalidades, la conciencia se da un objeto real o un objeto fantástico, siendo este último particularmente el caso de la objetivación religiosa. Es precisamente a la luz de esta explicitación como Feuerbach interpreta el cristianismo. A este respecto, nos parece necesario colocar en el centro del análisis feuerbachiano del cristianismo el capítulo diecisiete de *La esencia del cristianismo* (La diferencia entre paganismo y cristianismo), sin duda no porque los otros desarrollos sean auxiliares o superfluos sino porque este capítulo es fundamental, en la medida en que precisa las relaciones del individuo con su esencia, esto es, con el género, en el interior de una religión determinada, lo cual también constituye la presentación de la falsificación religiosa de la relación Yo-Tú.

El género en Feuerbach corresponde a una concepción aristotélica en el sentido en que para el autor de los *Segundos analíticos* (al cual alguna vez Feuerbach se refiere a este propósito), el género tiene una acepción tanto lógica como biológica: es por el género como se puede constituir la ciencia, la cual es conocimiento de los géneros que existen realmente en la naturaleza; el hombre es cognoscible, esto es, susceptible de proposiciones analíticas verdaderas (silogismo) porque de algún modo engendra (biológicamente) al hombre y porque —en contra de la opinión de Empédocles— es imposible que hayan existido bovinos con cabeza de hombre.

---

[16] *Ibid.*, p. 47.

Ello es igualmente válido para Feuerbach; el género es la totalidad virtual (pues comprende tanto los hombres del pasado como los del futuro) de los individuos, lo que les confiere al mismo tiempo la infinitud, infinitud que a su turno resulta definir al individuo como finito; al menos este es el punto de vista del entendimiento analítico, lugar de la ciencia y, particularmente, de la antropología.

Pero el hombre no toma conciencia directamente de su esencia genérica pues de lo contrario, como ya sabemos, no habría religión sino simplemente ciencia cuyo objeto sería el género hombre y sus múltiples realizaciones individuales. El acceso inmediato al género se hace por la mediación del otro, de Tú en tanto que Tú es, para emplear los propios términos de Feuerbach, "*el diputado de la humanidad*"[17], y en la medida en que "*el primer objeto del hombre es el hombre*"[18]. Ahora bien, debido a un delirio nacido del deseo de ilimitación inherente a la subjetividad, esta relación es susceptible de ser invertida, siendo precisamente esta inversión el carácter esencial de la religión, Por consiguiente, el análisis del cristianismo debe evidenciar la existencia de una inversión de la relación Yo-Tú o, lo que es lo mismo, de una inversión de la relación género-individuo.

Esta inversión es introducida gracias a una comparación de la función de la relación género-individuo en el interior del cristianismo y de su opuesto, el paganismo. Esta última noción exige algunas explicaciones. En efecto, la denominación de paganismo surge de una apreciación atribuida por los cristianos a los no-cristianos: ¿esto quiere decir que Feuerbach entiende por paganismo el no cristianismo, esto es,

---

[17] *Ibid.*, p. 203.
[18] *Ibid.*, p. 132.

la adhesión a principios religiosos diferentes? La respuesta debe ser negativa: si, en Feuerbach, el paganismo recubre efectivamente la cultura griega y la cultura romana, sin embargo, nunca es tomado como si fuese lo otro del cristianismo, en el sentido de que no es entendido como un fenómeno religioso distinto de este fenómeno religioso particular que es el cristianismo. Es por ello por lo que las referencias que subtienden el análisis del paganismo no provienen de la religión griega o romana sino, mucho más, de la filosofía y, más particularmente, de Aristóteles (*Política* y *Ética a Nicómaco*) y de los estoicos. Parece que instituyendo una comparación destinada a ilustrar y demostrar la inversión fantástica que constituye la esencia del cristianismo, Feuerbach entiende el paganismo no como una religión antitética, esto es, como una inversión diferente que exigiría a su vez una explicación, sino como *lo opuesto de la religión*, es decir, como una concepción antropológica de las relaciones del género y del individuo. Sin embargo, se debe hacer una reserva, tan ligera, que de ningún modo afecta lo fundamental de esta interpretación: Feuerbach reprocha al paganismo haber sometido excesivamente el individuo al género. Pero no pensamos que este último exceso entrañe la asimilación del paganismo a un fenómeno religioso:

> El cristianismo […] es el directo contrario del paganismo; sólo es concebido verdaderamente y no desfigurado por interpretaciones arbitrarias y especulativas cuando es concebido como contrario al paganismo; es verdadero en cuanto su contrario es falso, y falso en cuanto su contrario es verdadero[19].

La característica del paganismo es la subordinación del individuo al género: el individúo es comprendido como

[19] *Ibid*., pp. 196-197.

parte de una totalidad y, por consiguiente, no encuentra la plenitud de la felicidad sino en esta totalidad, ya sea la *πόλις* (*polis*) aristotélica o la ciudad universal de los estoicos. Es por ello por lo que los antiguos ignoraban el principio de la subjetividad, que implica tanto la insularidad como la infinitud. Esta ignorancia, consecuencia de su ligamiento a la comunidad y a la humanidad, era fecunda: se conocían como finitos y, en consecuencia, interdependientes; los individuos desarrollaban necesariamente las dos "pulsiones" fundamentales (*Triebe*) del género humano: el amor y la cultura (Feuerbach habla de un *Bildungstrieb*). En efecto, para amar al otro es necesario sentirse deficiente con relación a él y; de otra parte, considerar al otro como complementario; tal es al menos la lección de la erótica platónica que Feuerbach retoma, interpretándola no-platónicamente, es decir, poniendo el acento sobre el carácter fundamental, a sus ojos, de las relaciones sexuales: sentirse parte del género, es sentirse macho o hembra, amarse sexualmente es cumplir la función genérica es, por lo tanto, subordinarse al género. Del mismo modo, la satisfacción de la pulsión cultural —y hasta podría decirse que su manifestación— sólo es posible si el individuo comprendiéndose como parte de un todo, el universo, y como miembro de una comunidad, el género humano, colabora con el otro con conocimiento de este todo infinito, constituyendo la serie temporal de estas colaboraciones individuales el progreso cultural del género. En fin, el reconocimiento de la finitud real del individuo entraña como consecuencia última la negación de la inmortalidad personal: por supuesto que Feuerbach sabe muy bien que por esta última afirmación enuncia una contra-verdad histórica, pero, para él, las reflexiones de los filósofos antiguos (es decir, en su óptica, Aristóteles y los estoicos) están en

contradicción con su intuición fundamental en lo que concierne a este asunto, y deben ser interpretados como fantasmas. En efecto, si el paganismo subordina el individuo al género, únicamente el género es inmortal (el hombre engendra al hombre) y, por consiguiente, la pretensión de una inmortalidad personal no puede ser sino una inconsecuencia y un fantasma, en la medida en que ella es un producto específico, no del paganismo, sino precisamente del cristianismo.

Este último, en efecto, está fundado sobre la inversión de la relación género-individuo: allí en donde el paganismo veía una relación de subordinación, el cristianismo procede pura y simplemente a la identificación del género y del individuo, esto es, a la disolución de los individuos en provecho de una multiplicación de los géneros, poniendo por allí fin a las relaciones comunitarias de los individuos de un mismo género para sustituirlas por relaciones intergenéricas, aunque en el límite este plural esté de más. Esta operación no es posible sino por la inversión del sujeto en predicado, y del predicado en sujeto.

En efecto, para el pensamiento racional el género es un concepto, es decir, una existencia lógica, en el sentido de que aquello que existe es una suma indeterminada y siempre inacabada de individuos, pero nunca la totalidad en tanto que acabada y actual. Es por ello por lo que, si *yo* aprehendo directamente la existencia del género a través del otro —el Tú que es su diputado—, esta existencia, sin embargo, nunca es dada sino como concepto. Pero, de otra parte, el género en tanto que concepto es una representación de lo infinito; porque no es sensible sino inteligible se encuentra libre de todos los límites de la existencia en la medida en

que esta implica la determinación, la cualificación, en una palabra, la finitud. Ahora bien, ya sabemos que aquello que busca la subjetividad (esto es, la conciencia cristiana) es precisamente la eliminación de su carácter finito, esto es, de su realidad sensible, determinada y cualificada. Su primer movimiento es el de estatuir su esencia liberada de la finitud, es decir, el género infinito, ya no como un pensamiento, esto es, un concepto que comprende lógica y, por consiguiente, idealmente todos los individuos, sino como una existencia absolutamente real, como sujeto. Pero, de otra parte, como la existencia real implica la individualidad, por necesidad el género debe ser contradictoriamente estatuido como si él mismo fuese un individuo: es esto lo que implica la invención del Cristo: "La expresión inequívoca, el símbolo característico de esta unidad inmediata de género e individuo en el cristianismo es Cristo, el verdadero Dios de los cristianos. Cristo es el modelo, el concepto existente de la humanidad…"[20]. El Dios cristiano, como el género, es infinito, pero esta infinitud existe en el sentido de que es determinada, esto es, individual, siendo la realización sensible del concepto genérico.

Pero la economía religiosa no concierne solamente a Dios; esto es verdadero para nosotros que sabemos que Dios es el hombre, pero lo es también en sí, es decir, para la subjetividad cristiana que no produce su esencia bajo la forma ontológica del Cristo sino para liberarse ella misma de los límites de la individualidad sensible. De este modo, por una especie de juego de espejos deformantes por completo, la conciencia cristiana se ve investida de las mismas cualidades y del mismo substrato que su producto; en efecto, la

[20] *Ibid*., p. 199.

operación es circular: se pasa de Dios, como género existente, al cristiano como género que existe, es decir, como subjetividad infinita y, por lo tanto, liberada de todas las fronteras. Puesto que el Cristo es el género como individuo, el cristiano será a su turno el individuo como género: su insularidad, en la que no hay lugar sino para él y para su Dios, es decir, para sí mismo, debe acarrear práctica y teóricamente (en el mal sentido del término) la desaparición de toda vida genérica, esto es, de toda vida que implique finitud y existencia sensible. Es por ello por lo que la vida cristiana debe oponerse término por término a la vida natural —mejor aún— naturalista, del paganismo.

En el paganismo, una de las "pulsiones" genéricas fundamentales del hombre era el amor sexual. Pero este tiene su condición de posibilidad en la existencia de individuos sexualmente diferentes, aunque pertenecientes al mismo género. Para el cristianismo una tal distinción es imposible, pues el género es un individuo (el Cristo) o el individuo es un género (el cristiano), lo que implica necesariamente el carácter totalmente asexuado del cristiano, por lo menos en el origen, cuando todavía es verdaderamente cristiano porque ignora los acomodamientos con la "naturaleza". Es por ello por lo que el cristianismo rechaza las relaciones) sexuales en las cuales ve el mal por excelencia y predica tanto la virginidad como el celibato. Allí todavía el juego de espejos cumple su papel; a la concepción asexuada de Cristo por la Virgen inmaculada, boda celeste consumada más allá de la realidad sensible, corresponde sobre la tierra la castidad de aquel que para escapar a la tentación de lo intergenérico se convierte en solitario, esto es, monje.

Del mismo modo, allí en donde la vida genérica se manifestaba por la "pulsión" cultural cuya posibilidad reposaba sobre el carácter finito de los individuos, la reducción del género al individuo acarrea necesariamente la supresión de la necesidad de cultura y, por consiguiente, la oscuridad, la noche del oscurantismo: el cristianismo —Feuerbach vuelve frecuentemente sobre este punto— el cristianismo no comporta ningún progreso cultural porque es la expresión más acabada de la incultura. Nada parece justificar mejor esta proposición tan punzante como escandalosa, que la comparación instituida por Feuerbach entre el trabajo y la plegaria, en el capítulo once de *La esencia del cristianismo*. El trabajo, que es introducido a título de concepto naturalista antitético de la actitud religiosa, reposa sobre una representación del mundo según la cual "todo aquí es simplemente un medio, que todo efecto tiene naturalmente su causa, que todo deseo se alcanza solamente cuando es convertido en objeto, y se toman los medios correspondientes"[21]. Dicho de otro modo, el trabajo es la realización objetiva en tanto que mediata de un deseo que sólo puede ser objetivo si es realizado mediatamente. Añadamos que la serie indefinida de estas mediaciones se manifiesta como obra en la cultura. Al contrario, la plegaria está fundada sobre el rechazo de la objetividad, esto es, de la mediación, puesto que el sujeto que pronuncia la oración es infinito y la realización de sus deseos no puede ser sino inmediata, pues toda mediación implica en uno u otro momento, el paso por lo finito. Este modo inmediato de realización, fundado sobre la subjetividad, esto es, el delirio de lo infinito (yo soy el género, yo soy infinito), se traduce en la teoría del milagro y de los dogmas: un milagro es la realización inmediata y, por consiguiente, subjetiva, de un

[21] *Ibid.*, p. 170.

deseo ilimitado; un dogma es un deseo ilimitado. Por consiguiente, todo conocimiento de la naturaleza y del hombre, toda cultura, son desterrados, en la medida en que reposan sobre la objetividad; la incultura, substituto cristiano de la ciencia y el arte humanos, por consiguiente, sólo podrá ser una total confusión de lo real y lo irreal, de lo subjetivo y lo objetivo, esto es, una cultura invertida. Esto lo muestra muy bien el examen de la transustanciación; "El objeto del sacramento de la comunión es el mismo cuerpo de Cristo, un cuerpo real"[22]; pero le falta los predicados necesarios de la realidad efectiva. Una vez más tenemos bajo la forma de un ejemplo que recae sobre el sentido, lo que encontramos en general en la esencia de la religión. El objeto o el sujeto en la sintaxis religiosa siempre es, o bien sujeto natural o bien predicado realmente humano, pero la determinación próxima, el predicado esencial de este predicado son negados. El sujeto es sensible pero el predicado no lo es, esto es, que contradice al sujeto. Por consiguiente, si el pan es carne y la sangre vino, permaneciendo todo ello sensiblemente (objetivamente) pan y vino, todo es confundido, y esta confusión no puede engendrar otra cosa que el caos de la incultura.

Consecuencia última de la asimilación cristiana del género y del individuo, la inmortalidad del alma resulta ser privilegiada en la medida en que constituye una especie de verificación experimental de los principios del análisis antropológico de Feuerbach. En efecto, con ella ya no se trata de una representación indirecta de la esencia humana bajo la forma de un Dios sino, por el contrario, de la evidenciación directa del fundamento de la religión y, particular-

---

[22] *Ibid*., p. 284.

mente, del cristianismo: lo que está en cuestión es inmediatamente la esencia del hombre y sólo ella. Idéntico al género —al menos para nosotros— el cristiano no lo es para él; es por esto por lo que opone la tierra al cielo, este mundo al más allá, siendo el cielo el lugar efectivo de esta identidad que no es otra cosa que el disfraz imaginario de su deseo de infinito. Poniéndose como inmortal, el cristiano se pone como Dios, es decir, que reconoce que en el más allá sólo existe él, pero él bajo una forma infinita, esto es, bajo la forma del género. Por supuesto que se podría objetar que hay aun en el cielo cristiano una diferencia intrínseca entre Dios y el hombre; Feuerbach rechaza semejante alegato: "Las diferencias que se ponen entre el alma inmortal y Dios son o simplemente sofísticas o imaginarias"[23]. Por consiguiente, en el cielo el hombre es Dios puesto que Dios es el hombre. Es esto, por lo demás lo que confirma la comparación de las estructuras de la vida celeste y de su homólogo la vida terrestre: son idénticas, y el cielo no hace otra cosa que reproducir la tierra; es por ello por lo que el cristiano celeste también está desprovisto de vida sexual tal como el cristiano de la tierra. Tal Dios, tal hombre y, también tal hombre, tal Dios. Dios y el cielo no son otra cosa que el hombre y la tierra, pero con la cabeza hacia abajo.

El análisis del cristianismo ilustra aquello que Feuerbach entiende por *inversión*. Característica de la religión, aquella no es otra cosa que la inversión de la relación real del individuo con su esencia genérica representada por otro, inversión que, a su turno, acarrea una segunda inversión: la de la relación realidad sensible/concepto, materializándose una y otra teórica y prácticamente en un cuerpo de conceptos y

---

[23] *Ibid.*, p. 217.

de juicios que constituyen un discurso delirante con relación a la realidad, siendo propiamente este delirio una alienación, puesto que reposa sobre una confusión del sí mismo y del otro, en el cual el otro es tomado no real sino ontológicamente. Todavía es necesario preguntarse si la religión tiene el disfrute exclusivo de este privilegio o si simplemente es el paradigma de una confusión alienante cuyos síntomas se podrían encontrar en otras manifestaciones.

La inversión especulativa

El cristianismo y, a través de él, la religión en general no constituye el objeto único de la crítica antropológica de *La esencia del cristianismo*. Esta afirmación puede parecer paradojal, pero la aparente paradoja desaparece desde cuando se evita una lectura superficial de la obra de Feuerbach que, como se verá, fue el tipo de lectura realizada por algunos de sus contemporáneos, en particular, por aquellos a quienes se denominaba los jóvenes hegelianos. Reduciendo el cristianismo a una inversión de la esencia genérica del hombre, Feuerbach arremete, al mismo tiempo, contra la *especulación*, —entiéndase: contra la filosofía idealista—; así, en una nota del capítulo XXIII, precisa la simultaneidad de las dos críticas: "Criticamos la especulación mediante la crítica de la religión, limitándonos únicamente a lo originario, a lo fundamental. La crítica de la especulación se obtiene por simple deducción"[24]. Por consiguiente, es preciso leer dos veces *La esencia del cristianismo*: una vez como crítica de la religión y otra como crítica de la especulación.

Ahora bien, es posible desconocer el dominio de la especulación dándole a este un sentido restrictivo. Ciertamente, es fácil ver que filósofo como Schelling o místicos como Jacob Böhme caen bajo esta categoría: para ello, basta leer el capítulo octavo que les está enteramente consagrado. Pero esta evidencia trivial no debe ocultar el hecho de que, a los

---

[24] *Ibid.*, p. 265.

ojos de Feuerbach, el principal representante de la especulación es Hegel. Sin embargo, se diría, Hegel no es nombrado sino ocho veces —y ello de manera muy episódica—, mientras que Schelling y Böhme tienen derecho a un largo desarrollo. La objeción tiene tanto más peso cuanto que, luego de la aparición de *La esencia del cristianismo*, ésta había sido comprendida como una prolongación de la doctrina hegeliana: "Ruge —escribe A. Cornu— había calificado a Feuerbach de verdadero comentado de Hegel y considerado su doctrina como la consecuencia necesaria de la concepción hegeliana de la presencia inmanente de lo Absoluto en el mundo"[25]. Engels veía igualmente en él a un discípulo de Hegel y pensaba que su crítica de la religión era el complemento de la doctrina religiosa de Hegel[26]. Ante esta equivocación cuasi-general Feuerbach se ve obligado a precisar el carácter fundamentalmente anti-hegeliano de su obra, en un artículo publicado en; 1842 que lleva el significativo título de: *Evaluación de La esencia del cristianismo*, cuyo primer parágrafo da cuenta a la vez de la confusión de los lectores y del proyecto anti-hegeliano del autor:

> Los juicios que aparecen hasta ahora sobre mi obra, *La esencia del cristianismo*, son tan infinitamente superficiales que me veo obligado a poner a disposición de los lectores algunos elementos que permiten una evaluación exacta. Un corresponsal de Frankfurt de la *Augsburger Allgemeine Zeitung*, en su indiscreta sabiduría, se ha aventurado a afirmar públicamente que es suficiente leer 'algunas páginas' de mi libro para convencerse de que el autor es la misma persona que el autor del *Trompeta del juicio final* (Bruno Bauer), o que, al menos, no hay

---

[25] CORNU, Auguste. *Karl Marx et Friedrich Engels II*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958, p. 65.

[26] *Cfr*. ENGELS, Friedrich. "Schelling y la revelación" en: *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 48-92.

> diferencia entre los dos. En lugar de leer algunas páginas de mi libro, hubiera sido mejor leer sólo una de ellas: y entonces uno se habría dado cuenta de que hay una *diferencia esencial* entre el método de Hegel y la forma en que configuro los problemas, entre la filosofía de la religión de Hegel y la mía, y en consecuencia también entre mi escrito y la *Trompeta*, que quiere deducir los resultados de la 'filosofía negativa de la religión' directamente de Hegel, como si él hubiera dicho lo mismo[27].

Por lo tanto, según su propia confesión, el libro de Feuerbach responde a una voluntad anti-hegeliana de la cual testimonia, por lo demás, la apreciación dada cuarenta años más tarde por Engels, este mismo Engels que en 1841 no había tenido la misma clarividencia:

> Fue entonces cuando apareció *La esencia del cristianismo* (1841) de Feuerbach [...] El maleficio quedaba roto; el "sistema" saltaba hecho añicos y se le daba de lado. Y la contradicción, como sólo tenía una existencia imaginaria, quedaba resuelta. Sólo habiendo vivido la acción liberadora de este libro, podría uno formarse una idea de ello. El entusiasmo fue general: al punto todos nos convertimos en feuerbachianos[28].

Las anteriores indicaciones históricas plantean un problema: el de la lectura de *La esencia del cristianismo* como anti-Hegel, para retomar el título de una obra anterior de Feuerbach. Esta lectura no podría ser directa puesto que han podido equivocarse contemporáneos tan bien informados como Ruge o el joven Engels y —todavía es necesario recordarlo— tanto más cuanto que Hegel no es citado sino ocho

---

[27] FEUERBACH, Ludwig. *Sämtliche Werke VII. Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christenthums*. Stuttgart: Wilhelm Bolin & Friedrich Jodl, 1960, p. 265.
[28] ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana y otros textos*. Medellín: ennegativo ediciones, 2018, pp. 26-27.

veces con nombre propio. Es preciso, entonces, reencontrar los elementos hegelianos disimulados en *La esencia del cristianismo* y, de otra parte, evidenciar la especificidad de una crítica que supo romper un encanto cuasi-universal, todo ello explicitando la relación de esta crítica con la crítica del cristianismo, esto es, exhibiendo la relación implícita que plantea Feuerbach entre la especulación hegeliana y la religión.

De manera general, aquello que aquí está en cuestión es el sentido de la relación que guardan la religión y la filosofía. Cuatro posiciones son posibles. Se puede evitar el problema por medio de una reverencia que es una pirueta y un subterfugio: "veneraba a nuestra teología"[29] dice, por ejemplo, Descartes quien se guarda muy bien de hacer una teoría de la relación luz natural y luz sobrenatural. También sé puede separar con un abismo infranqueable las dos religiones, proclamando que únicamente la religión constituye conocimiento de la verdad: es el punto de vista paulino. Como se puede ver, estas dos primeras actitudes son superficiales en la medida en que se niegan a plantear el problema en su verdadero terreno, el de la verdad, pretendida tanto por la filosofía como por la religión. Es a esta preocupación a lo que responden los partidarios y los enemigos de la teoría de la doble verdad. Elaborada en la Edad Media por Roschd, Siger de Bravante, la escuela de Padua; esta doctrina constituye una tentativa de conciliación entre el contenido de la fe y el contenido de la filosofía; se puede decir, esquemáticamente, que en esta interpretación la fe corresponde a lo imaginario y la filosofía a la razón. Por consiguiente, el pro-

---

[29] DESCARTES, René. *Discurso del método*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2004, p. 15.

blema viene a ser el de las relaciones entre imagen y concepto. ¿Es la imagen el símbolo, el presentimiento popular del concepto —no siendo este último otra cosa que la universalidad abstracta de un contenido singular— y, lo que es más importante, se puede identificar materialmente —distinguiéndolos sólo por la forma— el contenido de la fe y el contenido de la filosofía, en cuanto serían dos vías de acceso que se diferencian no por el objeto sino por el aspecto modal? Ya se conoce la respuesta de Spinoza, el adversario más resuelto de esta doctrina: la religión es un delirio circular cuyo sitio está en lo imaginario. No guarda ninguna relación con la verdad, hasta el punto de que jamás hubiésemos podido salir del círculo si no hubiésemos tenido una idea verdadera (las matemáticas); por consiguiente, la imagen no es el símbolo del concepto que una exégesis sabía debería descubrir: por ello no hay en absoluto enseñanzas especulativas en la Escritura sino sólo ¡un perro que ladra a las estrellas! En posición diametralmente opuesta a la afirmación spinozista se encuentra la especulación, particularmente bajo la forma alemana de la especulación: Schelling y Hegel.

Para este último, entre religión y filosofía sólo hay diferencia formal[30]: su objeto y su contenido son idénticos y únicamente difiere la expresión de este contenido; del mismo modo que para Homero el mismo objeto posee dos nombres ya sea que hable un Dios o un hombre y de la misma manera que, según el propio Homero, es el lenguaje divino el que lo encumbra en dignidad sobre la lengua de los hombres, así también el discurso religioso no difiere del discurso filosó-

---

[30] *Cfr.* HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Madrid: Alianza Editorial, 1999. En particular el segundo prólogo.

fico por lo que significa, sino por las modalidades de los discursos que apuntan a un mismo e idéntico contenido. En efecto, el discurso religioso habla por imágenes; para decirlo en la lengua hegeliana: se mantiene en el elemento de la representación (*Vorstellung*); al contrario, la palabra filosófica procede por el concepto (*Begriff*) o, mejor todavía, la filosofía es el concepto allí en donde la religión no es más que la pluralidad de las representaciones. Pero —y es lo que importa por encima de todo— *la imagen es la imagen de aquello de lo cual el concepto es el concepto*: la diferencia cualitativa no interviene al nivel de lo expresado sino al nivel de los modos de expresión. Si la filosofía se encumbra por encima de la religión, es porque ella sabe el objeto de su discurso en la medida en que precisamente suprime esta forma-objeto que implica diferencia y, por consiguiente, oposición y opacidad (su conciencia de sí es igual a su conciencia), mientras que la religión no conoce el mismo objeto sino bajo la forma-objeto, esto es, como un contenido que se opone a ella y se mantiene hasta el fin en su diferencia y su extrañeza (su conciencia no es igual a la conciencia de sí). La tarea de la filosofía sería, por lo tanto, la de traducir el discurso religioso en conceptos. A decir verdad, no se trata exactamente de una traducción. En efecto, si la traducción implica la identidad del significado, (que es el caso) ella entraña también la igualdad y hasta el igualitarismo, de los discursos que apuntan a este significado idéntico; ahora bien, Hegel exalta la filosofía por encima de la religión; por consiguiente, él quiere decir más bien que la filosofía es la transformación (*Umwandlung*) de las *imágenes* de la religión en *conceptos*. Dicho de otro modo, la filosofía no considera el discurso religioso como el símbolo del discurso filosófico, sino como la imagen que es el presentimiento del concepto, esto es, que la filosofía no es la conciencia de esta inconciencia que sería

la religión, sino la conciencia de sí de la conciencia religiosa, lo cual permite conservar la identidad de su contenido y de su objeto.

Esta última está asegurada por la concepción original que se hace Hegel de la relación entre el conocimiento y su objeto. En efecto, lo que para él caracteriza a la antigua filosofía, esto es, la filosofía prehegeliana, es la separación que mantiene entre la verdad y la certeza, entre la forma y el contenido y, mejor, entre el sujeto y el objeto. Esta escisión, representada con propiedad por la separación kantiana del noúmeno y el fenómeno, de la razón y del entendimiento, esto es, de lo incognoscible y de lo cognoscible, tiene su origen en la naturaleza del entendimiento que, sólo manteniéndolas en una exterioridad insuperable, es capaz de dividir y, en consecuencia, aislar las determinaciones. El entendimiento es el lugar de los juicios analíticos, es decir, que este no procede sino por identificación de lo idéntico. Para él, la cosa es cosa, pero no advierte en absoluto que, si la cosa es cosa, ella no lo es sino porque no es otra cosa, no significando esta otra cosa que la cosa sea cosa y no la nada (ninguna cosa) sino, por el contrario, que ella es cosa porque no es su otro, es decir, un otro determinado. Dicho de otro modo: el entendimiento no ha advertido que la *identidad* que afirma no tiene sentido sino por la diferencia que él expresa, esto es, que la identidad afirmada no existe sino en la diferencia determinada: *omnis determinatio est negatio*, cómo Hegel gusta de recordar. Por consiguiente, si el objeto de la certeza sensible, el de la percepción y el del entendimiento aparecen a este último como radicalmente separados —hasta el punto de que la filosofía puede estar tentada a realizarlos separadamente (Platón) o al menos afirmar que sólo su apa-

recer es cognoscible (Kant)— es únicamente porque el entendimiento conserva hasta el fin la distinción forma-contenido, para la cual uno es lo sentido, otro lo percibido y otro lo comprendido. En realidad, si se comprende racionalmente esta alteridad diferencial, esto es, si se la aprehende como alteridad relativa [no como un otro absoluto sino como lo otro de], las diferencias formales (certeza sensible, percepción, entendimiento) ya no corresponden a otras tantas diferencias de contenido sino, por el contrario, a un proceso que se enriquece en la medida de su desarrollo para desplegarse, tal como la flor o el fruto nacidos de las yemas de la planta, en la riqueza de las determinaciones múltiples de su desarrollo. Así, si la luz o la planta no son el concepto de la divinidad debido a su exterioridad natural, ellas son lo otro determinado de ello, presentimiento de la supresión de la forma natural que caracteriza a la religión estética, aprehensión inquieta de la subjetividad infinita y desgarrada del cristianismo; pero la religión de los persas o la de los egipcios no está radicalmente separada de la de los griegos por la nada en la cual se complace el entendimiento cuando aísla para identificar; por el contrario, ellas son lo otro determinado de su sucesor, del cual son también la contradicción.

En efecto, es la concepción hegeliana de la contradicción lo que permite conservar la identidad del objeto y la diferencia de las formas de la aprehensión, de tal modo que se conserve la continuidad del contenido en la discontinuidad de las formas suprimidas. Ciertamente, la contradicción es universal, puesto que según la fórmula célebre "*en ningún lugar, ni en el cielo ni en la tierra, hay algo que no contenga en si*

ambos, el ser y la nada"[31], pero uno tiene derecho a preguntarse si esta universalidad de la contradicción tiene su lugar en las cosas mismas o en las formas de aprehensión de las cosas. Dicho de otro modo: ¿son los contenidos material o formalmente contradictorios? ¿Es la cosa lo que cambia, o es nuestra relación con la cosa lo que se transforma, en tanto que esta última se mantiene en la identidad? O mejor todavía: ¿la contradicción existe al nivel de la realidad o al nivel de la idea de la realidad (en Hegel, al nivel de la Idea con I mayúscula)? *Estas preguntas no son hegelianas*, y es la razón por la cual Hegel puede evitar plantear el problema de la confrontación de la identidad del objeto y de la pluralidad contradictoria de las formas de aprehensión del objeto, puesto que, para él, el objeto no es el objeto sino un momento de la idea; en otros términos, se puede, entonces, mantener la identidad del contenido y la diferencia de la forma, únicamente porque el contenido es formal y no independiente de la forma de aprehensión bajo la cual cae. No hay contradicción entre lo objetivo y lo subjetivo, porque la objetividad del objeto es un momento de la Idea, del mismo modo que la subjetividad también es otro momento, transformando, este desplazamiento, lo objetivo y lo subjetivo en predicados opuestos de un sujeto único, el concepto o la Idea, lugar especulativo del movimiento dialéctico de sus atributos: "Lo *especulativo* está en este momento dialéctico, tal como se admite aquí, y en la concepción, que de él resulta, de los contrarios en su unidad, o sea de lo positivo en lo negativo"[32]. A este respecto, es muy reveladora de esta

[31] HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1976, Tomo I, p. 79.
[32] *Ibid*., p. 52.

actitud la concepción hegeliana de la naturaleza, expresada en el parágrafo 247 de *La Enciclopedia*:

> La naturaleza ha resultado como la idea en la forma del *ser-otro* (*Anderssein*). Ya que la *idea* es así como lo negativo de sí misma o es *exterior a sí,* [resulta] por tanto [que] la naturaleza no es solo relativamente exterior frente a esta idea (y frente a la EXISTENCIA subjetiva de ella misma, el espíritu), sino [que] la *exterioridad* constituye la determinación en que esta la idea como naturaleza[33].

Notable en esta definición es el paso de lo contradictorio a lo contradictorio en cuanto lo mismo, no existiendo este mismo sino por lo otro: la Idea, en cuanto tal, es (la) Idea, pero como lo otro de sí misma, es naturaleza; o también: la naturaleza, en cuanto tal, es naturaleza, pero —lo que es más importante— en cuanto lo otro de sí, es la Idea[34]. Aparece, de este modo, aquello que constituye el fondo del movimiento hegeliano de los contradictorios: la alienación (*Entäusserung*), en cuanto movimiento creador que permite afirmar de un mismo sujeto predicados no contrarios, como blanco y negro, pero sí contradictorios. Es este devenir otro de los contradictorios lo que precisa Hegel en la *Lógica* a propósito de la afirmación de la identidad de esos contradictorios por excelencia que son el ser y la nada. Escribe:

> *El puro ser y la pura nada son por lo tanto la misma cosa*. Lo que constituye la verdad no es ni el ser ni la nada, sino aquello que no traspasa, sino que ha traspasado, vale decir el ser [traspasado] en la nada y la nada [traspasada] en el ser. Pero al mismo

---

33 HEGEL, G. W. F. *Op. Cit.*, 1999, pp. 305-306.

34 Nos hemos permitido una ligera libertad en la traducción. El texto francés se expresa así: "L'Idée en tant qu' elle-même est l'Idée, mais comme autre qu'elle-même est nature, ou encore la nature en tant qu'elle-même est nature, mais surtout, en tant qu'autre que soi, est l' Idée" (*N. del T.*)

> tiempo la verdad no es su indistinción, sino el *que ellos no son lo mismo*, sino que son *absolutamente diferentes*, pero son a la vez inseparados e inseparables e inmediatamente *cada uno desaparece en su opuesto*. Su verdad, pues, consiste en este *movimiento* del inmediato desaparecer de uno en otro: el *devenir*[35].

Este devenir, hijo del ser y la nada o, mejor aún, de su identidad, hace lícita la afirmación simultánea de determinaciones contradictorias, en el sentido de que constituyen un mismo sujeto y, por consiguiente, que sólo mantienen una diferencia formal; esta licencia encuentra su fundamento en la categoría de la "*Aufhebung*".

En efecto, sólo esta última asegura la inteligibilidad del *carácter creador de la alienación* de lo idéntico en su contradictorio. En sentido corriente, esto es, en sentido prehegeliano, la alienación connota más bien la idea de desposesión, de pérdida del objeto: es el sentido que tiene en Rousseau, y el término alemán de *Entäusserung* posee la misma significación jurídica. Con Hegel, por el contrario, la alienación ya no es desposesión pura y simple, sino que ella también es enriquecimiento o, más bien, en sí es desposesión, pero para nosotros es enriquecimiento. En efecto, para un bien, el hecho de pasar de las manos de un propietario A a las de un propietario B, significa para A la pérdida absoluta del objeto, —al menos, tal es la trivialidad del realismo jurídico—. Por el contrario, al nivel de la dialéctica, esto es, de lo especulativo, es necesario no perder de vista que la *distinción* de los tres términos del drama: el objeto, aquel que lo aliena, el beneficiario de la alienación, no tiene valor (al menos no tiene valor sino para el entendimiento abstracto), puesto que se trata del devenir otro de un objeto que no hace sino

---

[35] HEGEL, G. W. F. *Op. Cit.*, 1976, Tomo I, pp. 77-78.

cambiar de forma (*Anderssein*), todo ello conservando su identidad en el curso del proceso. En esto, es en lo que toda alienación es *Aufhebung*, esto es, supresión y conservación, pues la forma es abolida, pero se conserva el ser. Como lo recuerda Hegel en una nota de la *Lógica*:

> Lo que se elimina (*aufhebt*) no se convierte por esto en la nada. La nada es lo *inmediato*; un eliminado (*ein Aufgehobenes*) en cambio, es un *mediato*; es lo no existente, pero como *resultado*, salido de un ser. Tiene por lo tanto la *determinación, de la cual procede, todavía en sí*[36].

Es por ello que al fin, en el momento del concepto, al término de la trayectoria zigzagueante y circular (el uróboros) de la dialéctica especulativa, se reencuentra el comienzo, esto es, lo inmediato, contradicción, alienación y *Aufhebung* militando al servicio de una tarea única: la conservación de la identidad en el seno de la multiplicidad formal, como condición de posibilidad de la afirmación hegeliana de la identidad del contenido de la religión y de la filosofía o, más exactamente, de la especulación.

Feuerbach se opone punto por punto a la especulación hegeliana, mediante una crítica de ésta fundada enteramente sobre la noción de inversión (*Umkehrung*). En efecto, para él Hegel marcha literalmente sobre la cabeza, no porque tenga los pies en el aire —lo que supondría, como mínimo, un suelo uno e idéntico sobre el cual podrían asentarse uno después de otro (¿según qué ley?) los buenos pies materialistas o la mala cabeza especulativa— sino por la simple razón de *que no tiene cabeza, y, por lo tanto, no tiene pies tampoco*, y ello porque en él el terreno, sea que sostenga unos

---

[36] *Ibid*., p. 97.

pies o una cabeza —así sea enciclopédica— no es suelo sino abstracción de suelo y, en cuanto tal, autoriza con indiferencia las permutaciones de la cabeza y de los miembros inferiores: ¡por supuesto que estos también son abstractos! En una palabra, es la noción de abstracción lo que es el motor de la inversión feuerbachiana.

Toda abstracción, como desde Rabelais lo indica la etimología, es extracción. Además, es necesario distinguir el lugar de la extracción (la mina) y la herramienta, permaneciendo reservado el asunto del operador. Para Feuerbach la abstracción-extracción tiene su lugar en lo real, tomado como realidad sensible material (*sinnlichkeit*, en él) o aún como cosa (*Ding*). Abstraer es aislar un predicado del esto determinado de la certeza sensible. Esta operación aisladora (*Absonderung*) efectuada por medio de la herramienta del juicio predicativo (esto es un árbol) permanece legítima en tanto que torné el predicado por lo que es, esto es, por una abstracción que reenvía no a un sujeto tan abstracto como ella —el esto, por ejemplo— sino, más bien, a esta encina o a este eucalipto que se dan carnalmente a la percepción: por consiguiente, para ser verdadero o para seguir siéndolo el juicio siempre debe ser juicio de realidad. Dicho de otro modo, el predicado aislado por la abstracción no tiene verdad sino en y por la relación que mantenga no con el sujeto lógico - gramatical de la proposición [él esto], sino con el objeto auténtico de la percepción sensible. Pero este buen uso de la abstracción que, según Feuerbach, justifica el discurso científico, puede estar viciado por la inversión de la relación predicado significante/objeto significado, en la relación predicado significante/sujeto lógico-gramatical significante, lo cual caracteriza la mala abstracción, esto es, la de Hegel. Efecto del nominalismo para el cual las palabras

no son sino palabras mientras que las cosas son cosas, la liberación efectuada por la abstracción, que permite al juicio despegar de la realidad material sensible —inefable por su misma realidad— se invierte por la ruptura de la relación significado/significante: viene a ser relación autónoma de la palabra con la palabra, del significante con el significante, es decir, este delirio verbal cuyos productos son el mito poético o la especulación filosófica. Allí en donde precedentemente no se podía sino repetir analíticamente, esto es, identificar afirmando, por ejemplo, que "esto es un árbol" —no siendo el esto sino el instrumento que permite aislar en el *hic et nunc* de la realidad material al árbol significado—, ahora es posible conceder una autonomía absoluta a los significantes que apuntan al significado: en lugar de obtener la banalidad prosaica y filistea de la arboridad del esto (¡encina o eucalipto!) se revelará a los ojos sorprendidos del Biedermann pre-especulativo, la evanescencia del árbol y la permanencia del esto, manifestándose así la supremacía de lo abstracto así como la independencia del significante. Siendo más poderosas las palabras que las cosas, no siendo la flor —en absoluto— poéticamente sino en y para sí "la ausencia de todo aroma" y, de este modo, la causa de todos los aromas, todo viene a ser posible, y la puerta se abre sobre esta segunda poesía que es, literalmente, la recreación especulativa, en la medida en que ella repite abstractamente la afectividad invertida del discurso religioso.

Liberadas las palabras, nada más simple que oponerlas a las cosas afirmando que la cosa no es la palabra y, así, recíprocamente: tal es el vicio de la concepción hegeliana de la contradicción, producto de una fecunda utilización de medios subrepticios —fecunda en cuanto enciclopédica, pero estéril en cuanto gratuita y mistificante—. Nunca se sabe si

se habla de la cosa o de la imagen de la cosa. En efecto, ¿cómo oponer el esto y el árbol o la casa, si no es jugando subrepticiamente acerca de la identidad y la diferencia de la imagen sostenida por un soporte verbal, y de la cosa efectivamente designada? La contradicción aparece si se olvida el árbol o la casa reales, que siempre están allí, aún si el sujeto de la percepción les da la espalda. Las contradicciones del esto conciernen no a la relación de las imágenes con las cosas, sino a la sucesión temporal de las imágenes o a las secuencias verbales sucesivas qué las expresan: la casa no contradice al árbol y viceversa; es solo al nivel de discurso apoyado sobre la imagen donde se puede encontrar contradictorio el esto que es, a la vez, árbol y casa. En efecto, realmente, al nivel de la *Sinnlichkeit*, la percepción aprehende el árbol y después la casa, y la expresión verbal los nombra uno después de otro, conforme al orden sucesivo del tiempo. Pero Hegel reduce esta sucesión efectiva a una simultaneidad contradictoria que tiene su lugar en la intemporalidad del esto, no siendo este último x, después y, luego z, sino x, y, y también z. Es por ello por lo que Feuerbach tiene magnífica ocasión para reargüir en *La esencia del cristianismo*: "Tampoco, en la dialéctica hegeliana, el tiempo es el medio por el cual podemos unir en el mismo ser oposiciones y contradicciones"[37], desenmascarando de este modo el artificio, —uno estaría tentado a decir que "el truco"— común a la religión y a la especulación: la confusión de la cosa y la imagen. Pues, aquí como siempre, Hegel no hace más que retomar el delirio religioso que afirma la identidad de los contradictorios gracias a la transubstanciación recíproca de la imagen y la cosa, al modo como esto se produce cotidianamente cada vez que el sacerdote católico pronuncia las

[37] FEUERBACH, Ludwig. *Op. Cit*, 2009, p. 74.

palabras "*Hoc est corpus meum*" o "*Hic est sanguis meus*". Afirmar, en efecto, que el pan es carne o el vino sangre, es decir que la cosa es y no es lo que es, lo cual vuelve a plantear la identidad de los contradictorios, gracias a un deslizamiento subrepticio de lo real a lo imaginario, objeto de fe en el creyente, objeto de especulación en un Hegel, operación que Feuerbach justifica en último análisis cuando denuncia la filosofía hegeliana como una relectura, mejor aún, como una revisión de la religión efectuada en apariencia desde el punto de vista de la razón, en realidad desde el punto de vista de la imaginación, no siendo la especulación otra cosa que una razón revisionista, esto es, imaginaria.

La crítica feuerbachiana puede parecer paradojal y hasta escandalosa: conforme a este primer movimiento que jamás es el correcto, parece que hubiese parricidio filosófico en denunciar a Hegel como *filósofo de la imaginación*. Sin duda que este apelativo convendría mejor a Schelling o a Jacob Böhme. En efecto, ¿Hegel no ha repudiado toda mitología? No se complacía en citar las palabras de Aristóteles dirigidas contra Platón: "¿De ningún modo es necesario hacer mitos?" Por lo demás, no se ha negado Hegel a tratar los mitos de otro modo que en ejemplos, a diferencia del autor de *La Filosofía de la Mitología* y de *Las Divinidades de Samotracia*? Únicamente el estatuto concedido a la imaginación permite zanjar la cuestión. Para Feuerbach, filósofo del entendimiento (*Wir Verstandesmenschen!*), la imaginación es el lugar propio, natural de la subjetividad. Esta última implica, en efecto, la superación de lo finito, de lo determinado, en tanto que estos están fundados sobre la identidad y la permanencia, atestiguadas por la percepción y comprobadas por el entendimiento. Imaginar es, por lo tanto, liberarse de lo idéntico y lo permanente alterando cualitativamente los datos

sensibles mediante la supresión de su carácter sensible determinado: esta supresión se expresa, igualmente, por el paso de lo sensible finito a lo imaginario infinito. En efecto: la imaginación no sólo es —retomando una expresión célebre— la reina del mundo, sino que es la reina de todos los mundos, comprendidos allí y, ante todo, aquellos que no existen, porque ella no es objetiva sino subjetiva y, por lo tanto, ilimitada. Ahora bien, todos estos caracteres se reencuentran en la especulación hegeliana. La alteración del dato sensible que se revela contradictorio, la superación de lo finito en lo infinito, el rechazo del entendimiento finitista, que se complace en la mala infinitud, suma de determinaciones finitas, sirven para justificar la condena feuerbachiana: Hegel es el hombre de lo imaginario y, como tal, aquel que suelta la presa por coger la sombra (alienación), y para hacerlo procede a fuerza de milagros (*Aufhebung*).

En efecto, lejos de ser un proceso de enriquecimiento, la alienación es, por el contrario, empobrecimiento. Ciertamente Hegel tiene razón de ver en ella una manifestación creadora de la objetivación humana. Pero, precisamente, él sólo se detiene en este aspecto creador, sin preguntarse acerca de la naturaleza de los productos de esta creación, y ello debido a la presuposición de su filosofía, a saber, la justificación "racional" de la religión: pero aquello que es preciso juzgar es la obra y, también, la herramienta y el obrero. Ahora bien, si en la religión la producción de Dios como existencia imaginaria realizada del género, como esencia exterior y extraña a los individuos reales es, precisamente, desposesión, pauperización del individuo humano, ello es igualmente válido al nivel de la especulación hegeliana que eleva la conciencia humana de Dios a conciencia de sí di-

vina. Ciertamente, Hegel intenta desesperadamente conservar hasta el fin una equivocidad y una ambigüedad que permitirán a intérpretes como Wahl o Kojève adoptar posiciones diametralmente opuestas. De otra parte, es esto aquello que, para Feuerbach, condena a la filosofía hegeliana. Pues si Hegel separa los dos lados del proceso en esencial e inesencial, como lo testimonia el análisis de la conciencia desdichada, lo esencial no es, para él, la conciencia desgarrada, sino la causa de este desgarramiento: Dios como ser-otro trascendente. Por supuesto que al final, al nivel del saber absoluto, hay identificación de los dos lados puesto que la conciencia ha llegado a igualarse a la conciencia de sí, suprimiendo la forma de la objetividad que mantenía la diferencia entre ellas, pero, sin embargo, esta identificación y esta supresión conservan los dos lados del desarrollo, aunque se haya afirmado su identidad: para siempre, el saber absoluto es saber de lo absoluto o conciencia de sí de Dios. Dicho de otro modo, la alienación hegeliana es afirmación simultánea de la realidad del hombre y de sus productos imaginarios, constituyendo estos últimos, hasta el fin, lo esencial: lejos de haberse enriquecido en el curso del proceso histórico, la conciencia se ha empobrecido cada vez más, puesto que ha perdido su esencia y su existencia, las cuales han llegado a ser la propiedad real de un otro. Hasta lo real ha perdido su realidad puesto que ya no es real para sí mismo, sino que sólo tiene una realidad ficticia que le es prestada graciosamente por la esencia imaginaria y que, por lo demás, ella puede modificar a voluntad mediante el milagro, repetición perpetua y ocasional de la creación.

De este modo, la doctrina hegeliana de la alienación sólo es un producto de una lectura segunda[38]; para hablar como Freud, una formación sustitutiva de la religión y, así, Feuerbach puede escribir: "La especulación hegeliana identifica estos dos lados, de tal modo, sin embargo, que subsiste fundamentalmente la vieja contradicción que es, por lo tanto, la consecuente realización, el cumplimiento de una verdad religiosa"[39]. Imaginación empobrecedora que cree enriquecerse cuando está tan desnuda como Job, la especulación hegeliana —precisamente porque es consecuente, según el propio reconocimiento de Feuerbach— debe emplear los medios de la imaginación.

En efecto, es propio de la estructura misma de la imaginación el superar lo sensible, pero conservándolo siempre: no existiría la quimera si no existiese el león o la cabra. Del mismo modo, al nivel religioso el fantasma de la inmortalidad sólo puede existir sobre el fondo de una mortalidad efectiva; mejor todavía: el cuerpo llamado "glorioso" no es tal sino por la podredumbre superada y, si de este modo nos atrevemos a decirlo, conservada del odioso cadáver. Entonces, las producciones imaginarias de la religión se apoyan

---

[38] Nos resulta difícil expresar con exactitud el significado textual de esta proposición. Como recordará el lector, es obvio que el autor hace referencia a la teoría de la doble lectura. El texto francés dice así: " La doctrine hégélienne de l'aliénation n'est-elle qu'un produit en *deuxiéme lecture*" que, literalmente traducido, diría en castellano: "La doctrina hegeliana de la alienación es un producto en segunda lectura" Pudiendo expresarse nuestro subrayado —como hemos hecho efectivamente— por "producto de una lectura segunda" , o bien, "de una segunda lectura", lo cual, en todo caso, tiene la intención de hacer referencia al hecho que la teoría hegeliana de la alienación ha sido constituida a partir, no del sentido originario, sino como producto de una lectura segunda del sentido y, en cuanto tal, derivada (*N. del T.*)

[39] FEUERBACH, Ludwig. *Op. Cit*., 2009, p. 275.

en una realidad que conservan en el momento mismo en que la superan, y esto por medio de una "técnica" particular: el milagro. Pues en la religión, así en la tierra como en el cielo, *todo es milagro*, es decir, superación conservadora de la prosaica realidad material. Ahora bien, para Feuerbach la especulación hegeliana sólo es una lectura de lo imaginario religioso desde el punto de vista de la imaginación. Si esta tesis es justa, entonces se debe reencontrar en el discurso hegeliano esta categoría fundamental de la fantasía religiosa. Como se recuerda, los textos en que Feuerbach trata directamente de Hegel por separado son poco numerosos, pero es significativo constatar que cuando Feuerbach interpreta el milagro o, mejor, la "lógica" del milagro, descubre su mecanismo precisamente en la categoría hegeliana por excelencia de la *Aufhebung*. Por ejemplo, la religión se plantea el problema, en apariencia insoluble, de la virgen madre o de la madre virgen *ad libitum*[40], ¿cómo unir estas dos realidades contradictorias conservando al propio tiempo su distinción? María debe ser virgen y madre y no, según las banales leyes naturales, virgen y después madre: basta con suprimir al propio tiempo que se conserva la contradicción por la potestad taumatúrgica (*durch Wundermacht aufheben*), expresión que reúne intencionadamente *milagro* y *Aufhebung*. Los mismos términos serán retomados en el capítulo XVII en donde se trata de la contradicción del cuerpo glorioso: no importa, el milagro está allí para conservar y suprimir, gracias a su virtud de unir lo contradictorio (*welches widersprechendes vereiinigt*). Se podrían multiplicar los ejemplos. De ello resalta con nitidez que *el concepto hegeliano correlativo del milagro es la Aufhebung*, en la medida en que responde al mismo problema que su homólogo religioso: asegurar a la

40 *Ibid.*, p. 184.

vez la conservación de la realidad sensible finita y su superación imaginaría, esto es, ilimitada. El milagro de la religión es la *Aufhebung*, siendo esta el milagro especulativo, puesto que, conforme a la etimología, la especulación (hegeliana en particular) no es más que el reflejo del espejo deformante (*Hohlspiegel*, dice Feuerbach) de la religión.

Así, es por tina lectura ciega pero profética en cuanto a su propio porvenir, como Bruno Bauer había creído ver en *La esencia del cristianismo* una continuación de la filosofía hegeliana. Lejos de ser la

Vollendung de las obras completas del viejo maestro, *La esencia del cristianismo* es, más bien, su destrucción total: las presuposiciones del discurso hegeliano y su propia sintaxis son reducidas a su origen impuro, a saber, el delirio (*Wahn*, dice Feuerbach) religioso. Ahora bien, este no es más que la inversión del mundo real y, por consiguiente, la deformación óptica producida por el milagro especulativo también reposa sobre la inversión. *Por lo tanto, no hay para qué distinguir en Hegel entre mal sistema y buena, dialéctica:* uno y otra son malos, puesto que imaginarios. De este modo, Feuerbach liberaba el pensamiento tanto del hechizo religioso como de su repetición en el encantamiento hegeliano. Se haría posible pensar pura y simplemente, pero este privilegio no le estaba reservado a Feuerbach, precisamente en virtud de las premisas de su crítica, tal como lo muestra el examen de su antropología.

La inversión de la inversión

Al leer los capítulos precedentes, podría ser que no se retuviese de ellos sino el carácter negativo de una destrucción sistemática tanto bajo su forma manifiesta como bajo su presentación larvada: la religión y la especulación idealista. De otra parte, esta fue la impresión de los contemporáneos de Feuerbach quienes con raras excepciones consideraron, fuese con irritación o delectación, *La esencia del cristianismo* como una producción simplemente *critica*. Como toda impresión, esta interpretación es superficial y reposa sobre un desconocimiento total de la noción de negación, en la medida en que ésta siempre es determinación y, por lo tanto, posición, particularmente cuando se aplica a dos negaciones unilaterales tales como la religión y la especulación. Para convencerse, es necesario releer los dos primeros prefacios de *La esencia del cristianismo*. En el primero (1841), la intención de positiva edificación se manifiesta poéticamente en el extraño nombre que Feuerbach reserva a los efectos curativos de su obra: el de hidroterapia, tomado de la hidrología jonia. Con un lirismo que recuerda el célebre canto goethiano, Feuerbach afirma su voluntad de tratar al hombre con el agua fría de la razón pura que, a diferencia del agua bautismal de la razón impura, le restituirá al final su imagen congelada pero intacta: *Seele des Menschen wie du gleichst dem Wasser!* El baño frío de *La esencia del cristianismo* es el medio indispensable del "conócete a ti mismo" socrático, verdadero epígrafe y tema de este libro. Esta intención terapéutica, como se recuerda, no fue reconocida, incluso por un

Bauer. Así en 1843, desistiendo de la poesía, Feuerbach se vio obligado, en un segundo prefacio, a reafirmar prosaica pero más explícitamente el carácter positivo de su obra: *La esencia del cristianismo* no es negativa sino en apariencia. En efecto, religión y especulación se presentan como positivas en la medida en que tienen por objeto oficial la reconciliación en Dios o en la Idea del hombre y de su esencia, pero de hecho una tal reconciliación sólo es aparente en la medida en que consagra, en el sentido propio del término, la desposesión del hombre y, por lo tanto, su negación real. Por consiguiente, negando la realidad de esta negación, es decir, destruyendo la apariencia de reconciliación es como el hombre, ser real o, más bien, el más real de los, seres se encontrará restituido a su positividad y a su identidad efectivas. Negando —sería mejor decir que invirtiendo— puesto que la apariencia no es más qué el espejismo invertido de la realidad.

En efecto, debido a las dos formas de la objetivación, el retorno a la realidad efectiva no puede ser obtenido sino por *la inversión de la inversión*: el error es diferente de la verdad en cuanto es verdad invertida, lo cual implica que la inversión del error es la afirmación de la verdad. Si un error es una verdad re-tornada, un error retomado es una verdad. Es por ello por lo que la categoría de la *Umkehren* es capital en la medida en que es heurística, puesto que para Feuerbach el discurso verdadero (la ciencia) es la inversión del discurso falso, en cuanto invertido, de la religión y la especulación hegelianas. En relación con esta última explícita claramente el carácter desmistificante de la buena inversión que manifiesta el error del discurso que es falso: "El saber que el hombre tiene de Dios ¿es el saber que Dios tiene de sí mismo? ¡Qué contradictoria separación! Invierte (*Kehre es*

um) el orden y tendrás la verdad: el saber que el hombre tiene de Dios es el saber que el hombre tiene de sí mismo, de su propia esencia"[41]. Igualmente se expresa en lo concerniente a la religión:

> Nosotros podemos, como hemos demostrado, invertir (*umkehren*) las relaciones religiosas; lo que la religión establece como medio, lo concebimos como fin, lo que para ella es algo subordinado, secundario, condición, lo elevamos al rango de lo principal y causal, de este modo destruimos la ilusión *(die Illusion*) y restablecemos la luz transparente de la verdad ante nuestros ojos[42].

Dicho de otro modo, la ciencia no es fundamentalmente distinta a la ilusión: es ilusión nuevamente puesta sobre sus pies, es decir, reconducida a su suelo fundador, puesto que aquello que le falta es precisamente el fundamento, en la medida en que para Feuerbach explicar es fundar, "*Begründen heisst erklären*". Fundar y explicar es relacionar fielmente el predicado con el sujeto real, es, ante todo, separar el sujeto individual concreto de la totalidad abstracta del género distinguiendo rigurosamente lo que pertenece al género infinito y aquello que releva del individuo, finito ya que determinado. El lugar de esta distinción identificadora es el juicio analítico, el cual no confunde sintéticamente el Yo o el Tú reales con el Otro imaginario. El trabajo característico que le corresponde es el análisis de los predicados reales del individuo, del género, por consiguiente, y la afirmación del individuo como sujeto efectivo del conjunto de los predicados cuya totalización forma el género como lugar ideal y, por lo

---

41 *Ibid.*, p. 275.
42 *Ibid.*, p. 315.

tanto, infinito, lo cual le niega, al mismo tiempo, toda realidad, ya que esta es individual y, por consiguiente, sensible y finita puesto que determinada. Por supuesto que este discurso analítico no puede ser otra cosa que la inversión del discurso sintético de la religión y la especulación. De este modo, se puede establecer una correspondencia que define las diferentes inversiones según los niveles de aplicación propios a la especificidad de cada uno de estos discursos. Se puede afirmar, esquemáticamente, que al propósito sintético de la teología (religiosa o especulativa) responde el análisis antropológico que es la teoría del hombre allí en donde había, invertida, una teoría de Dios. Del mismo modo, la religión y la especulación no se limitaban al simple, ejercicio, de una función puramente teórica, sino que, además, se asignaban fines prácticos: reconciliar al hombre con Dios. Traducida analíticamente, al nivel del discurso feuerbachiano, esta ambición se manifiesta por la afirmación de una religión del hombre, esto es, por un *humanismo*.

Sin duda, no faltará quien objete que el término no se encuentra literalmente en Feuerbach, De hecho, Feuerbach es más prolijo sobre la antropología, análisis reductor de la teología, que sobre el humanismo. Sin embargo, las explicaciones; que da acerca de la primera inclinan a una afirmación del segundo. Por ejemplo, escribe:

> La antropología no considera la encarnación como un misterio especial y extraordinario, como una especulación deslumbrante de apariencia mística; destruye, más bien, la ilusión de que detrás hubiera un especial misterio sobrenatural; crítica

el dogma y lo reduce a sus elementos naturales, innatos al hombre, a su origen interno y su centro, o sea, el amor[43].

Así, la antropología también es, por su función teórica (la desmistificación), restauración y posición valorizante de la esencia humana perdida en la alienación.

Es por ello por lo que la antropología, verdad invertida del error de la teología, no desemboca en la nada y el vacío críticos sino en la expresa promoción de, una nueva religión: la del hombre, que también es humanismo en la medida en que se puede llamar humanismo a toda doctrina del hombre que, con fines prácticos, afirme su valor, apoyándose sobre una teoría que lo toma independientemente de toda finalidad como objeto (en este caso, la antropología). Y, de hecho, si él hombre sólo vale para Feuerbach por su actividad finalizada, es precisamente a esta actividad puesta al servicio de un fin imaginario (Dios), o real (el hombre), a esta búsqueda del fin, a lo que Feuerbach llama religión; al final del capítulo cuarto se expresa así:

> Quien tiene un fin que sea en sí verdadero y esencial, tiene [por ello mismo] también la religión, aunque no en el sentido limitado de la plebe teológica, pero sí en el sentido de la razón y de la verdad; y esto es lo que importa[44].

Ahora bien, el valor supremo del hombre es el hombre total (*der ganze Mensch*)[45], cuya imagen invertida es presentada por la religión en la comunidad trinitaria. Por consiguiente, la religión del hombre brota de la antropología en

---

[43] *Ibid.*, p. 103.
[44] *Ibid.*, p. 115.
[45] *Ibid.*, p. 118.

la medida en que ella es aquello que permite al hombre realizar prácticamente la esencia que, teóricamente, le restituye la teoría antropológica, dependiendo esta humanidad —en virtud de la inversión— de la verdadera comunidad del Yo con un Tú no ya imaginario, esto es, otro, sino idéntico puesto que humano. De otra parte, es esto lo que Feuerbach recordará a Max Stirner en su artículo de 1845 en el cual permanece fiel a la letra y al espíritu de *La esencia del cristianismo*: "No tener religión quiere decir: pensar sólo en sí; tener una religión quiere decir: pensar en otros distintos a sí. Y esta religión será la única permanente, al menos mientras que en la tierra no haya un único hombre"[46]. De este modo, la antropología, teoría del hombre, obtenida por la inversión de la teología, desemboca en la religión del hombre o humanismo producto de la inversión de la religión de Dios.

Es por ello por lo que la preocupación de enlazar antropología y humanismo viene a justificar la sugestiva afirmación de Althusser según la cual habría en Feuerbach algo de Rousseau con un tanto más de Diderot[47]. Para atenerse a la primera aproximación, fuerza es constatar que, a la manera de Rousseau, Feuerbach reinterpreta el conócete a ti mismo socrático partiendo del principio de que el hombre actual[48] está tan desfigurado como Glauco de quien se podía preguntar si se trataba de un Dios o de una bestia feroz. Ciertamente, el lugar de la desfiguración difiere, puesto que en el

[46] FEUERBACH, Ludwig. *Sämtliche Werke VII. Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christenthums*. Stuttgart: Wilhelm Bolin & Friedrich Jodl, 1960, p. 303.
[47] *Cfr.* ALTHUSSER, Louis. *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI Editores, 1967, p. 28.
[48] *Cfr.* ROUSSEAU, Jean-Jacques. "Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres" en: *Grandes pensadores. Rousseau*. Madrid: Editorial Alba, 2002, p. 73.

uno se encuentra en el amor propio, efecto de la propiedad privada, mientras que en el otro es la fe, efecto de la alienación religiosa, aquello que es la causa. Pero en uno y otro existe la idea de una odisea, al fin de la cual se reencuentra aquello que se había perdido, a saber, la esencia humana que estaba al comienzo. Además —y esto es capital— la reivindicación de la esencia verdadera del hombre producida teóricamente al nivel de sus respectivas antropologías se dilata en la afirmación común y valorizante del hombre, ya sea como ciudadano o como hombre “total”, lo cual señala muy bien *la necesidad en que se encuentra toda antropología de caer en un humanismo* (este debe marcar el fin de la teoría) y derivar, de este modo, al terreno resbaladizo y peligroso de una moral. A este respecto, la antropología feuerbachiana y su retoño “el humanismo ateo” tienen valor de hecho experimental.

Aquello que permite, en efecto, pasar de la antropología a la realización de la teoría o a su presentación como objetivo final (humanismo), es el concepto complementario de *ateísmo*. Pues Feuerbach es, no irreligioso, sino ateo (y de allí el interés que suscita en grandes y no grandes teólogos, de Karl Barth a Lubac). Justifiquemos esta distinción.

La irreligión implica la superación (por supuesto que no en sentido hegeliano) de la religión, la ruptura con ella; el ateísmo sólo es la *negación* de esta última, es decir, una determinada toma de posición (siempre se es ateo respecto de una religión determinada) que encuentra sentido únicamente en y por ella, como lo muestran numerosos ejemplos de “*retorno de lo reprimido*” bajo la forma de valores laicos pura y simplemente tomados en préstamo a tal o cual religión. Por lo tanto, el ateo niega la religión mientras que el

irreligioso "cambia de terreno" y rompe toda comunidad con aquella, así fuera negativa y hostil. Es por ello que, en Spinoza, por ejemplo, hay una ruptura entre dos géneros: el primero comprende al religioso y al ateo, en tanto que el segundo es el del irreligioso, esto es, el de un pensamiento que nada tiene que ver con los contenidos contradictorios de lo imaginario porque se sitúa en el orden de la ciencia. Es en este sentido —y sólo en este— como Feuerbach es ateo, pues su reivindicación esencial es la de promover al hombre al lugar y al puesto de Dios: no se trata de invertir a Dios en el sentido trivial del término sino, por el contrario, de recuperar los predicados que le han sido atribuidos por la inversión delirante de la alienación, para transferirlos a sus sujetos legítimos, el hombre individual y genérico. Entonces, la tierra debe enriquecerse con todo aquello que el cielo le había hurtado, pues los celestes latrocinios no constituyen una bagatela vacía y sin importancia sino, por el contrario, el tesoro por fin restituido a su propietario, el hombre. Es por ello por lo que la antropología y el humanismo de Feuerbac desembocan en una concepción cuya palabra clave no es *Anthropos* sino *Theoanthropos*. Dios no se marcha de ningún modo: regresa, es el hombre: *Jam redit et Deus, Homo est.*

¿Cuáles son los principales atributos de este nuevo Dios revelado, no ya por un "tercer ojo" místico sino, antes bien, por el ojo teórico (la expresión es de Feuerbach), desembarazado por la soberana hidroterapia dé todas las envolturas mistificantes de la religión y la especulación? Una primera observación frecuentemente repetida (desde Engels) concierne a la *ausencia* de referencia a toda determinación histórica o social. Raramente (dos o tres veces), Feuerbach relaciona al hombre con su situación sociológica o con su lugar histórico y aun en el caso en que tal cosa se produzca,

no son más que cláusulas de estilo, *Redensarten* (dichos), como justamente dice Engels en su *Ludwig Feuerbach* —ausencia sorprendente— sobre la cual será preciso volver. Pero este "olvido" no debe extrañar a un lector que, ya sabe que, desde el examen del cristianismo, Feuerbach se mostraba poco sensible, si no completamente insensible al desarrollo histórico de las religiones que, sin embargo, había sido señalado y conceptualizado no sin profundidad por Hegel[49]. Hay más: los rasgos que caracterizan al nuevo Dios (el hombre genérico o individual) parecen extrañamente anacrónicos, regresivos y hasta reaccionarios en la medida en que corresponden más bien a una concepción pagana de la *humanitas*, antepasado del humanismo ensalzado por los modernos, desde las gentes del siglo XVI hasta los manuales escolares de nuestro tiempo.

El hombre feuerbachiano es, ante todo, el hombre del goce sensible. Tal como el señor hegeliano, vive en el disfrute de estos productos humanos por excelencia que son el pan y el vino y, como su paradigma hegeliano, ya no se preocupa por los oscuros preparadores de estos objetos de consumo. Pero este humilde alimento cualitativamente superior al queso de cabra y al agua epicúrea, requiere para ser gustado humanamente una absorción humanista fundada teóricamente en la antropología. En efecto es necesario recordarlo, si "*der Mensch ist was er isst*", si el hombre es aquello que come y bebe, él puede comer y beber equivocadamente, es decir, absorber algo distinto de aquello que come y bebe, por ejemplo —y este ejemplo es único— comer carne en lugar de pan y beber sangre en vez de vino, lo que contradice, entre paréntesis y reverencia puesta aparte, el

[49] *Cfr.*ENGELS, Friedrich. *Op. Cit*., 2018, p. 22.

valor demostrativo del célebre *"proof of the pudding is in the eating!"*[50]. Iluminado por las luces de la antropología, el hombre feuerbachiano consume tautológicamente su vino y su pan y goza hasta el fin de su identidad "natural", lo que hace de él un ser "natural", *pars totius universi et non imperium in imperio*. Ello es igualmente válido en el plano de sus relaciones con el otro: este último no se encuentra definido por su puesto en una estructura social determinada, efecto de un modo de producción determinado, sino únicamente por una función que Feuerbach declara "natural", la función sexual. Aun así, se puede amar mal, por defecto en practicar el amor humanista fundado en la teoría antropológica: por ejemplo, el cristianismo ama a otro, pero a condición de que éste sea cristiano, si no inquisición, pogrom, etc. Del mismo modo el sacerdote, la virgen y también la viuda aman, pero de ningún modo naturalmente, puesto que repudian la naturaleza: ¡prefieren a ella el comercio sobrenatural y supraterrestre con el esposo o la esposa celestial! Ahora bien, amar para Feuerbach es amar en el otro la naturaleza genérica, es decir, la naturaleza determinada por las leyes del sexo, manifestadas por la antropología.

Pero el hombre de Feuerbach al contrario de una leyenda tan difundida como interesada, no se limita al simple ejercicio de estas funciones biológicas. Ciertamente, esto es indispensable como testimonio de la negación efectiva de la inversión delirante operada por el cristianismo, pero está lejos de agotar la riqueza de los predicados de la esencia humana.

---

[50] "¡La prueba del pudín está en el comer!" es una expresión coloquial utilizada para referirse a que sólo se puede juzgar la calidad de algo después de haberlo probado, usado o experimentado (*N. del Ed.*)

En efecto, la humanidad se manifiesta sobre, todo por su *función cultural* de la cual la ha despojado el cristianismo. A este respecto, es interesante observar que Feuerbach no relaciona esta prevalencia de la cultura con la actividad humana por excelencia, que Hegel ya había evidenciado en la fenomenología: *el trabajo* como *Bildung* del esclavo. En él, por el contrario, la cultura depende esencialmente de la *contemplación* (*Anschauung*, *Beschauung*, *Beobachtung*): el ojo constituye el instrumento teórico por excelencia, y es por ello por lo que la filosofía comienza por la astronomía: "El cielo recuerda al hombre su destino, en cuanto no sólo ha sido determinado a la acción, sino también a la contemplación"[51]. Este tratamiento que otorga privilegio a la contemplación —y ello en detrimento de la práctica— se explica fácilmente con tal de no olvidar que toda práctica es, para Feuerbach, interesada y subjetiva[52], en la medida en que tiene por objeto no la cosa misma, sino la relación finalizada y utilitarista del sujeto con la cosa, lo cual está de acuerdo con la distinción de dos objetos, mejor de dos modalidades de objetivación del mismo objeto. Así pues, aún allí, la propia mirada es susceptible de una interpretación humanista fundada en la antropología, puesto que la teología y la especulación exhiben el contraejemplo de la deuteroscopia anticultural que ye todo a través del espato de Islandia de una subjetividad que es víctima del delirio de la alienación.

Pan, vino, amor, contemplación se juntan en un mismo terreno: *la naturaleza*, a la cual celebra el retorno necesario la empresa de Feuerbach. Este naturalismo exige interpretación. Ciertamente, se puede evocar la situación *campestre* y

---

[51] FEUERBACH, Ludwig. *Op. Cit.*, 2009, p. 57.
[52] *Cfr. Ibid.*, p. 231.

solitaria del Filósofo de Brückberg cuya serenidad goethiana quizás no haya sido perturbada por el estrépito de la civilización de las máquinas. Pero ¿acaso el suegro de Feuerbach no poseía una empresa cuya influencia, al menos en los textos, nunca se hizo sentir sobre el carácter de nuestro filósofo? Entonces, de ningún modo es necesario excusar a Feuerbach por la exigua cantidad de oficios mecánicos y de máquinas a vapor; tal cosa sería simplista y Engels, que subraya este hecho en su *Ludwig Feuerbach*, lo ha comprendido muy bien. Por lo demás, no es delectación en la égloga filosófica aquello que motiva la preferencia de Feuerbach por, la campiña y la naturaleza, así como su oposición al cristianismo: hay campiña y campiña, naturaleza y naturaleza y, para recordar el ejemplo de Rousseau, este último no reconocería en la hierba aquello que buscaban allí los elegantes caballeros de tacones rojos antes de que cayera la cuchilla jacobina. Como el de Rousseau, el naturalismo de Feuerbach obedece a motivaciones internas, y ellas no hubiesen cambiado, aunque hubiera vivido en la ciudad a no ser que Feuerbach no hubiese dejado de ser Feuerbach para ser el Engels de Manchester y Liverpool.

En efecto, el hombre feuerbachiano debido a su "natural" induce más bien a una aproximación con el sabio de Aristóteles (el de la *Ética a Nicómaco*) o al menos con el sabio griego. *Syssitie, symposium, eros, philia* y, en fin, *theoria*: tales son los valores tanto del griego como de Feuerbach que, a la manera de sus maestros, quiere "seguir la naturaleza". Dicho de otro modo, el ideal de Feuerbach es pagano y su reivindicación es la del paganismo contra el cristianismo. Nada es más significativo a este respecto que releer los pasajes de *La esencia del cristianismo* consagrados a los filósofos paganos y, muy especialmente, el capítulo XV, ya analizado:

Feuerbach parece complacerse en oponer cristianismo y paganismo, no como dos variantes del mismo error sino como el error y la verdad, casi que solamente con algunas restricciones (subestimación del individuo y sobreestimación del género), pero, es necesario observarlo, su paganismo es bien diferente del de un Goethe o un Nietzsche, en el sentido de que excluye tanto lo trágico como el Streben: el hombre de Feuerbach no es Dyonisos frente al crucificado, ni Fausto (*wer immer strebend müht, der wird versöhnt*) sino, mucho más, Apolo.

Este paganismo de tipo apolíneo no podría ser justificado por la simple comparación —siempre aventurada— de algunos textos y de algunos temas. Su razón interna debe ser buscada en el ateísmo *feuerbachiano*, del cual ya se ha dicho que era la negación determinada de religión determinada, frente a la cual se conduce como profanador iconoclasta en lugar de romper con ella. En efecto, Feuerbach no rompe con la religión en general sino con la forma cristiana de la religión, a la cual antepone una religión del hombre cuyo concepto reencuentra naturalmente en aquello que fue negado e invertido por el cristianismo: el paganismo. En el fondo, no es más que un apóstata, precisamente porque no "cambia de terreno" y se contenta solamente con transmutar una religión determinada en otra no menos determinada, y ello en virtud de su teoría de la inversión. Como Engels lo había visto con profundidad, una tal dirección acaba por concebir la química moderna como si fuese la verdadera alquimia, es decir, la alquimia sin piedra filosofal. Y Engels sabía de qué hablaba, pues se trata del mismo que había conceptualizado genialmente la ruptura y el cambio de te-

rreno operados por Lavoisier sobre las ruinas de la "química" flogística[53]. Feuerbach permanece encerrado en la forma religiosa de su problema como Scheele y Priestley en la forma ideológica de la doctrina flogística. En efecto: como aquellos descubre algo nuevo, pero también como ellos desconoce su descubrimiento puesto que, en lugar de constituir un problema, le aparece ilusoriamente bajo la forma de una solución que se integra perfectamente en el sistema preexistente de las preguntas no críticas que lo han hecho surgir como respuesta. Pues el digno fiador del aire desflogistizado o del aire de fuego es, por las mismas razones, *la religión del hombre* porque, aun cuando descubrimiento novedoso, ella es, en su misma presentación, la ocultación de lo que es, en la medida en que es nuevamente tomada de la mano por el anterior sistema de las preguntas, lo cual oblitera inmediatamente su novedad enmascarándola bajo la necesidad de una repetición: la de la religión "verdadera" o falsa (humanismo o paganismo), pero siempre obtenida gracias a un instrumento dudoso puesto que no-criticado, la *inversión*.

Es por ello por lo que después de haber sacudido al cristianismo, Feuerbach sólo es capaz de una restauración anticristiana de la religión, el paganismo, que expresa no una impotencia campesina y solitaria sino la imposibilidad en la cual se encontraba teóricamente de proceder a este "cambio de elemento" que antiguamente propuso Temístocles a los atenienses y que los condujo al triunfo de Salamina. Feuerbach solamente ha invertido el cristianismo y su correlato especulativo, la filosofía de Hegel: de este modo, su humanismo y su antropología no son más que el reverso de un

[53] Engels, Friedrich. "Prólogo" en: MARX, Karl. *Op. Cit*., 2010, Tomo II, Vol. I, p. 19.

anverso, los cuales forman una misma moneda. Expulsad lo natural: retornará a galope, dice el poeta. Esta lección también es válida para Feuerbach, promotor y creador de una religión del hombre en donde se puede descubrir el juego de una especie de automatismo de repetición que desemboca en la conversión atea, substituto de la inversión, quizás no fuera osado decir que de la represión cristiana.

Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana

Queda por apreciar el sentido de una obra controvertida en cuya lectura algunos se complacen en encontrar un problema moderno (los teólogos: Barth, Lubac, Löwith); una respuesta final a una cuestión caída en desuso (Marx y Engels); la antecámara de un problema actual (algunos marxistas). ¿Es Feuerbach el último filósofo, aquel cuya obra marca el *Ausgang*, es decir, no la declinación sino el fin de la filosofía? Este *Ausgang* conduce a la puerta de la ciencia que bastaría con abrir, siendo esto lo que Feuerbach no hizo, aunque llegó hasta el extremo del corredor: ¿o bien, para comenzar la ciencia es necesario no contentarse con seguirlo o, mejor, con proseguirlo y, por consiguiente, es preciso plantear una cuestión ignorada en él? Decidir sobre ello, es zanjar la cuestión de la herencia de Feuerbach: ¿Marx o los teólogos?

La respuesta se encuentra, no en las interpretaciones divergentes que se remiten recíprocamente los *membra disjecta* de una obra en la cual cada uno sólo quiere ver lo que le conviene, sino en la propia letra de Feuerbach, es decir, en su contenido y en el instrumento sintáctico que regula su discurso: *la inversión*. Pues el papel de este concepto es decisivo. En efecto, según la opinión del propio Feuerbach: el contenido literal del "*Wesen*" solo difiere formalmente del

contenido y de la letra religiosa o especulativa. Esta diferencia formal tiene su lugar teórico en el juicio predicativo fuente de la buena como de la mala objetivación: éste puede ser o sintético (religión y especulación) o analítico (antropología). Es necesario anotar que, en uno y otro caso, se trata de un discurso relativo al mismo objeto, pero, según el carácter del juicio, el discurso es o bien confuso y falso puesto que invertido, o bien verdadero ya que idéntico. En efecto, al nivel de la especulación y de la religión, el juicio afirma la coexistencia de lo finito (real determinado y objetivo) y de lo infinito (imaginario e ilimitado pues indeterminado), porque invierte la relación predicado/sujeto y hace del primero (universal abstracto, simplemente nominal), una realidad concreta y particular: Dios, el *Geist* o la Idea. Por su lado, el discurso antropológico reduce, en el sentido químico del término, el producto del delirio subjetivo religioso, arrancándole analíticamente las impurezas adicionales del verbo ilimitado y subjetivo, lo cual simplemente viene a invertir gramaticalmente hablando todas las proposiciones del texto religioso/especulativo. Por consiguiente, en el texto analítico de la antropología se deben reencontrar todos los términos de la proposición especulativa, pero afectados de un cambio sintáctico, lo cual es lo que quisiera mostrar el siguiente esquema:

DISCURSO	**RELIGIÓN**	**ESPECULACIÓN**	**ANTROPOLOGÍA**
Presuposición	Imagen (*Bild*)	Concepto (*Begriff*)	1/ imagen Cosa de (*Sache*) 2/ concepto
Desarrollo	Alienación, empobrecimiento (pecado en	Alienación, creación (Historia)	Reapropiación (no hay historia, inocencia de lo finito)

	este mundo)		
Mediación	Hombre – Dios -Milagro	*Aufhebung*	No hay mediación
Resultado final	El elegido (en el más allá) *salvación*	El sabio (en este mundo) *salvación*	Goce sensible (práctico y teórico) *Salvación*

La lectura horizontal de este cuadro, que solo tiene una pretensión pedagógica, evidencia la inversión, señalada por la doble barra que separé la antropología de su homólogo invertido. Pero, al considerarlo verticalmente, no dejan de sorprender los resultados finales cuya identidad subraya la unidad de intención de las tres formaciones: la salvación del hombre. Estas diferencias (horizontales) y esta identidad (vertical) inducen a la pregunta por la diferencia de esta identidad y viceversa. Responder a ello es preguntarse cuál es *la naturaleza del espacio que hace posible la unidad de tal cuadro*: pues la doblé barra de la inversión no es posible sino a condición de hacer parte del cuadro. Este espacio común, condición de posibilidad de los predicados que lo informan diversa y hasta contradictoriamente, no es otro que la esencia del hombre —no cuestionada puesto que presupuesta— o, si se prefiere, la naturaleza humana; religión, especulación y antropología parten, ¿n efecto, del problema de la esencia humana, sin plantear jamás la pregunta por la existencia de esta esencia: *quid sit* y no, previamente, *an sit quid sit*. "Puesto que esta esencia es", ¿el problema concierne, no a la existencia sino a la modalidad de la existencia de tal esencia: mediata o inmediata? En todos los casos, perdida o malograda, se trata de reencontrarla. En un caso, perdida por el pecado se reencuentra en el más allá de la salvación;

en Hegel, se engendra históricamente para volver a sí en la interiorización de un reino-de-este-mundo intemporal puesto que sin porvenir; finalmente, con la antropología se presenta como carne, sangre y mirada, curada de la deuterescopia religiosa y especulativa. Pero de hecho permanece idéntica: a través de sus odiseas o de sus peregrinaciones es la misma comedia, humana o divina, de un Ulises que siempre regresa *puesto que jamás ha partido*. Precisamente es esta identidad fundamental la que debe decidir sobre la verdad o el error de la problemática de Feuerbach. Aquí es necesario volver a la lectura del "cuadro". ¿Cómo distinguir la columna del error de la de la verdad: es necesario ser cristiano, hegeliano, humanista feuerbachiano o todo a la vez? Pues tomar un partido es, en realidad, tomar el partido rechazado puesto que la columna elegida no es más que lo otro invertido y esto a pesar de o, más bien, debido a la doble barra, pues la verdad no es más que el error invertido. Y, de hecho, a diferencia de Spinoza y de Comte, Feuerbach no plantea en parte alguna *la cuestión del lugar de sus preguntas en su diferencia específica con el de las respuestas religiosas y especulativas*. En efecto, Spinoza distingue absolutamente el primer género de conocimiento del segundo: si no hubiésemos tenido la idea verdadera (*habemus enim ideam veram*) del conocimiento causal cuyo modelo se puede encontrar en la matemática, habríamos permanecido para siempre prisioneros del delirio finalista subjetivo de la religión; del mismo modo, para Comte el hombre hubiera persistido en la teología primitiva si no hubiese sido por la presencia de "núcleos" positivos que puntuaban originariamente, interrumpiéndola, la circularidad viciosa de las primeras edades de la humanidad. (Jamás hubiese existido el Dios, de la pesantez). Esta afirmación de la positividad o de

la idea verdadera, como contemporáneas de la ilusión, permite tanto al uno como al otro juzgar, en términos muy cercanos, la ilusión como ilusión a partir de un *desplazamiento* que libera al discurso filosófico de esta última, asignándole otro lugar y un comienzo verdadero: la ciencia. Ahora bien, en Feuerbach la ilusión no puede ser más que lo otro invertido de la verdad, es decir, que para él la verdad no es más que, *en el mismo lugar*, la ilusión invertida. Dicho de otro modo, para retomar una expresión del *Discurso sobre el espíritu positivo*, hay en Feuerbach un círculo vicioso que reenvía de la verdad a la ilusión y de la ilusión a la verdad, sin que el autor de *La esencia del cristianismo* haya definido el medio teórico y científico de romper el círculo y de definirlo como círculo, lo cual constituye el punto de partida del pensamiento de un Spinoza o de un Comte. Es por ello por lo que, solidario de su contradictorio, el discurso de Feuerbach no es más que un arco del círculo del desconocimiento religioso y especulativo del cual no puede salir sino por un "truco" retórico que no sabría hacer las veces de demostración: el apostrofe y el tuteo imperativo del lector. Su discurso es, en efecto, una hermenéutica de la mirada: se trata de hacer ver lo que otra interpretación no hace ver en la medida en que cree y dice ver otra cosa. Es por ello por lo que el punto de partida de la interpretación es idéntico en los dos casos: siendo uno mismo el objeto, sólo puede diferir el discurso que enuncia el sujeto a propósito de este objeto y, por consiguiente, la confrontación no puede ser la de dos objetos sino la de dos discursos. La cuestión de la verdad del uno o del otro puede, entonces, ser calificada de escolástica (Marx), puesto que solo depende del grado de persuasión retórica alcanzado por un orador que hace de la filosofía un juego escolar en donde la palinodia es regla. De donde la

división del campo filosófico en dos escuelas que se enfrentan en un terreno único en donde ninguna victoria final puede ser alcanzada: es la situación que ocupa Feuerbach con relación a Hegel. En efecto: si para Feuerbach Hegel es un empirista especulativo, el argumento puede ser fácilmente retornado y afirmar que el materialismo feuerbachiano no es más que una especulación empirista ya que solo es la interpretación inversa del hegelianismo. Por allí se puede comprender por qué Feuerbach es el último filósofo clásico alemán.

En efecto, si con Hegel la interpretación idealista alcanza su punto culminante, en la medida en que engloba todas las interpretaciones precedentes como otros tantos momentos que figuran o prefiguran su consumación, la interpretación feuerbachiana cierra la filosofía clásica porque es la inversión materialista de Hegel, es decir, la inversión materialista de toda la filosofía clásica. Hegel y Feuerbach se encuentran, entonces, ocupando las dos mitades de la arena descrita más arriba. A su turno, querer entrar allí es ponerse al lado de uno u otro y, por ello, condenarse a repetirlos sin jamás superar una sola de sus preguntas o respuestas, por la simple razón de que la novedad de todo discurso está obliterada por la necesidad en que se encuentra de no ser más que una *interpretación*, esto es, una antigualla disfrazada con un aderezo retórico pretendidamente nuevo: en esto, sin embargo, Hegel y Feuerbach han tenido sucesores…

Pero, y esto es capital, la clausura feuerbachiana y la imposibilidad correlativa de continuar su obra definen al mismo tiempo la posibilidad de un conocimiento en donde la verdad ya no sea asunto de retórica: bastaba con salir (*Ausgang*) del campo clásico definido por la hermenéutica

de la mirada y la estructura objeto-sujeto, para descubrir que el conocimiento no es contemplación (*Anschauung*, dice Marx), idealista o materialista, de un objeto sino proceso de producción de conocimientos. De ese modo la filosofía "cambiaba de terreno": en adelante ya no era, como lo quería Feuerbach, transmutación de la especulación, alquimia sin piedra filosofal, sino que devenía saber, teoría de la producción de los conocimientos o materialismo dialéctico. Pero esta revolución no era posible sino por la clausura de la hermenéutica clásica operada por Feuerbach en *La esencia del cristianismo* y es por ello por lo que *La ideología alemana* comienza por Feuerbach, del mismo modo que el acta de nacimiento del materialismo dialéctico también es un testimonio de reconocimiento puesto que se intitula "Tesis sobre Feuerbach".

Pero este reconocimiento solo es retrospectivo. Es la constancia de un abandono y de una ruptura teóricos, a partir de un conocimiento, fundado sobre un terreno enteramente distinto al de la religión del hombre.

Nota sobre *La esencia del cristianismo*

En noviembre de 1841, sale de las prensas del editor O. Wigand *La esencia del cristianismo*. El autor, Ludwig Feuerbach tiene treinta y siete años. Debería ser profesor de Universidad. Pero debido al ambiente asfixiante de las universidades alemanas, sometidas a la doble presión del obscurantismo clerical y de la presión política, Feuerbach solamente ha ejercido cuatro años en Erlangen de donde se retira en 1834 luego de las críticas dirigidas contra sus *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* publicadas dos años antes, en 1832. En adelante será un independiente y, tanto más, cuanto que la fortuna de su mujer le permite vivir retirado en la pequeña ciudad de Brückberg, que abandonará mucho más tarde para establecerse no lejos de Nuremberg, pero siempre en la campiña. Esta vida retirada, al menos geográficamente, no impide a Feuerbach, por lo demás, estar íntimamente mezclado por su producción teórica al movimiento intelectual más avanzado en Alemania: la izquierda hegeliana.

Las primeras obras consagradas a la historia de la filosofía (*Historia de la filosofía moderna*, *Leibniz*) apenas dejan prever esta importante participación. En efecto, allí Feuerbach se muestra todavía muy, si no enteramente fiel al pensamiento hegeliano, casi que solo con la salvedad de un marcado interés por las Ciencias de la Naturaleza. Es el año de

1837 el que atestigua un cambio profundo en el pensamiento de Feuerbach con respecto al maestro. En efecto, en esta época efectúa un retorno crítico sobre sí mismo que le lleva a poner en cuestión aquello que había aceptado hasta entonces como un modelo de racionalidad: la obra hegeliana. En un artículo titulado "Contribución a la crítica de la filosofía positiva" pone en cuestión la tentativa hegeliana de conciliar religión y filosofía; igualmente, en el *Pierre Bayle* que es del mismo año se le ve aproximarse considerablemente al punto de vista de la *Aufklärung*, particularmente en lo concerniente al problema del milagro. Publicada en 1839, *Aportes para la crítica de la filosofía de Hegel* refuerza esta tendencia puesto que, esta vez, Feuerbach la emprende directamente contra la filosofía hegeliana cuya subrepticia artificiosidad denuncia, develando su carácter determinado, su presuposición, lo que arruina por completo la pretensión de absolutidad levantada por Hegel. Por allí, Feuerbach se encuentra en el centro, si no en el comando del movimiento filosófico y político más avanzado, la famosa izquierda hegeliana[54].

De algún modo, *La esencia del cristianismo* debía asegurarle por un tiempo la dirección de este movimiento, dirección, por lo demás, completamente intelectual, pues el filósofo de Brückberg solo participa en él de lejos, epistolarmente. Pero la calidad de sus corresponsales (Ruge, Marx, etc.) y el respeto que le es reservado le hacen merecer el título de líder. Engels confirmará medio siglo más tarde esta interpretación rindiéndole a Feuerbach este homenaje su-

54 *Cfr.* CORNU, Auguste. *Op. Cit.*, 1955-1962.

premo: "al punto todos nos convertimos en feuerbachianos", juicio que se relaciona con la aparición de *La esencia del cristianismo*[55].

[55] ENGELS, Friedrich. *Op. Cit*., 2018, p. 27.



ennegativo ediciones
Medellín
2019

Para leer a Feuerbach

OSIER

